مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری:
امیدها، تأملات، و چالش‌ها

جلد هفتم

موضوعات اخلاقی و سیاسی در حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی



info@aftab.pub
aftab.publication@gmail.com
www.aftab.pub

نشر آفتاب

ناشر سانسور شده‌ها، نشر بی سانسور

شناسنامه کتاب

نام کتاب: **موضوعات اخلاقی و سیاسی در حقوق بشر (جلد هفتم)**

نویسنده: **دکتر محمود مسائلی**

نوع ادبی: **حقوق بشر**

نوبت چاپ: **چاپ اول / ۱۴۰۲**

صفحه‌آرایی: **مهتاب محمدی**

طرح روی جلد: **نادیا ویشنوسکا**

ناشر: **نشر آفتاب**

شابک: **۹۷۸-۱-۴۴۶۶-۸۵۲۶-۶**



اگر منظور از حقوق بشر، دفاع از حقوق ستم دیدگان و رهایی آنان از استبداد و ظلم خودکامگان تمامیت خواه باشد، این گفتمان اساس مأموریت خود را بر تعهد اخلاقی عمیق و جهان‌شمولی برای آزادی و رهایی همه آحاد و اعضای خانواده بشری قرار می‌دهد. بدون این تعهد و تلاشی بی‌پایان برای تحقق یافتن آن، حقوق بشر به‌جز نوشته‌هایی عاری از معنی بر روی اسناد مختلف فلسفی، حقوقی، و یا سیاسی نخواهد بود.

استادان،، دانشجویان،، و خوانندگان گرامی:

این مجموعه کتاب‌های (درسی) با اهداف انسان‌دوستانه و غیرانتفاعی تهیه شده‌اند.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار نویسنده این است که خوانندگان محترم به اندازه توانایی خویش و به طریقی که به مصلحت میدانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند.

استفاده از آنها نیز با ذکر منبع آزاد است.

فهرست مطالب

بخش اول: اخلاق سیاسی و حقوق بشر

بخش دوم: سیاست و حقوق بشر

بخش سوم: جامعه و حقوق بشر

پیش‌گفتار

هرگاه سخنی درباره حقوق بشر ذاتی و غیرقابل‌انکار مردم ستم‌دیده به میان می‌آید، سیمای آرزوی دیرپای انسان‌ها برای رها شدن از موانعی که بر سر راه زندگی مستقل و باکرامت آنان قرار دارند، در اذهان متبلور می‌شود. این موانع در همه تاریخ و به اشکال مختلف، نه‌تنها در ساختارهای اجتماعی و سیاسی جای گرفته و انسان‌ها را اسیر خودکامگان ساخته‌اند، از همه بدتر با سلطه بر دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی مردم، از شکل‌گیری هر نوع آگاهی اصیل برای رها ساختن خود از آن موانع نیز ممانعت به عمل‌آورده‌اند. درنتیجه، هرچند همواره تلاش‌هایی از سوی متفکران نیک‌پندار و مبارزان رهایی انجام گرفته است و بی‌تردید در گشودن دریچه‌های بستان آزادی نیز مؤثر بوده است، این واقعیت را نمی‌توان نادیده انگاشت که نیروها و دشمنان آزادی با تغییر رنگ و شعارهای فریبنده، همچنان سعی در سلطه خود بر مردم و جامعه دارند. بنابراین، رها شدن از موانع سرکوب‌کننده آزادی به راهنمایی‌ها و چارچوب‌هایی نیاز دارد که به آن‌ها، به معنی معاصر و کاربردی کلمه، حقوق بشر می‌گویند. اما حقوق بشر، به‌عنوان گفتمانی رهایی‌بخش که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر تبلور یافته است، نمی‌تواند خود را از فرمان آمرانه اخلاقی برای رها ساختن خود و دیگران از ساختارهای سرکوب جدا سازد. این وابستگی متقابل میان ضرورت اخلاقی رها شدن و چارچوب‌ها و سازوکارهای حقوق متناسب با آن، گفتمان حقوق بشر را به پدیده‌ای سیاسی نیز تبدیل ساخته است. ازاین‌روی، حقوق بشر با اخلاق رهایی‌بخش، سیاست‌های تسهیل‌کننده راه آزادی انسان‌ها و معیارهای حقوقی هدایت‌کننده آن‌ها همراه و پیوسته می‌باشد. اعلامیه جهانی حقوق بشر همراهی این سه حوزه تفکر و عمل را در بندهای اول و دوم مقدمه به‌روشنی تصدیق کرده و سعی در نهادین ساختن آن‌ها به‌عنوان معیارهای رفتار بین‌المللی داشته است:

ازآنجاکه بازشناسی حرمت ذاتی انسان‌ها و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر تمامی اعضای خانواده بشری بنیاد آزادی، عدالت و صلح در جهان است؛

ازآنجایی‌که بی‌اعتنایی و تحقیر حقوق انسان به انجام اعمال وحشیانه‌ای منجر شده است که وجدان آدمیان را به رنجی عمیق گرفتار ساخته است و ازآنجایی‌که پدید آمدن جهانی که در آن تمامی اعضای خانواده بشری از آزادی بیان و عقیده برخوردار بوده و از ترس و نیازمندی رها باشند، عالی‌ترین آرزوی همه انسان‌ها می‌باشد؛

این ترکیب موزون اخلاق،، سیاست، و حقوق،، گفتمان حقوق بشر را آن‌چنان جذاب ساخته است که همه انسان‌های ستم دیده، هرچند که ممکن است حقوق بشر را با ناامیدی شعاری عاری از اثری کارآمد تلقی کنند، اما هنوز برای رهایی خویش چشم امید به آن دوخته‌اند. این امید چند جنبه قابل‌توجه دارد. اول اینکه گفتمان حقوق بشر چارچوبی حقوقی ارائه می‌دهد که مورد شناسایی جهانشمول قرار گرفته است و ازاین‌روی همراه با خود نظام اخلاقی و تعهداتی را باعث شده است که آن‌ها هم دارای ویژگی جهان‌شمول هستند. این عام بودن و جهان‌شمولی ازآن‌جهت حائز اهمیت است که صرف‌نظر از جمعیت‌شناسی خاصی که با تفاوت‌هایی براساس نژاد، فرهنگ، جنسیت، مذهب و یا شرایط اجتماعی–اقتصادی ترسیم می‌شود، همه انسان‌ها و اعضای خانواده بشری را در بر می‌گیرد. در گفتمان حقوق بشر، همه انسان‌ها از حقوقی یکسان برخوردار می‌شوند و درعین‌حال آن‌هایی که بیشترین ستم در مورد آنان روا شده است، از حمایت‌های ویژه‌ای برخوردار می‌شوند تا به آستانه برخورداری از حقوق ذاتی و پایه‌ای خود نزدیک شوند. از این نظر، حقوق بشر گفتمانی جهان‌شمول بوده و مورد توافقی گسترده همراه با تعهداتی برای پیشبرد آن در سراسر گیتی توسعه یافته است. منظور این است که معیارهای حقوقی احترام به حقوق انسان‌ها و برنامه‌های پیش برنده این حقوق، در درون خود تعهداتی اخلاقی را نیز به وجود آورده‌اند که از طریق اراده‌ای سیاسی توسط کشورها و همچنین تلاش و مساعی افراد و گروه‌های اجتماعی، امکان عملی شدن را دارد. دومین نکته این است که هر سه ویژگی حقوقی، اخلاقی، و سیاسی، حقوق بشر از مرزهای محدود ذهنی و فرهنگی عبور کرده و با شکل‌گیری اجماعی همپوش، گفتمانی را به وجود آورده است که به‌درستی رهایی از استبداد و سرکوب را نوید داده و برای دست‌یابی به آن مبارزه‌ای بی‌امان را اجتناب‌ناپذیر ساخته است. گو اینکه

برای آزادی و زیستن در جهانی عاری از ظلم، تنها گزینه موجود حقوق بشر و تلاش برای احترام، اجرا و پیشبرد آن است. سومین نکته‌ای که باید توضیح داده شود این واقعیت است که نظام بین‌المللی حاکمیت کشور–محور، حداقل از دیدگاه نظری و به‌طور بالقوه، دیگر نمی‌تواند در مقابل اقبال جهانی به حقوق بشر و بشارت‌های رهایی‌بخش آن مقاومت کند. امروزه دموکراسی‌خواهی پشتوانه محکمی برای پیشبرد حقوق بشر فراهم آورده و با جدیت در پی آن است که مشروعیت حاکمیت کشورها را به رعایت به حقوق و انطباق با حق حاکمیت مردم منوط سازد.

این ویژگی‌های حقوق بشر در درون خود امکان شکل‌گیری جهانی را فراهم می‌آورد که در آن انسان‌ها به‌عنوان آفریدگارانی خردمند، در ذات ارزشمند و صاحب منزلت، پایه‌های نظمی را برای حیات اجتماعی و سیاسی خود می‌ریزند که در آن‌همه رفتارها براساس احترام به همان منزلت انسانی سنجیده و داوری می‌شود. در این جهان آرمانی، اما قابل تحقق، آن‌گونه که اعلامیه جهانی حقوق بشر بشارت می‌دهد، روابط دوستانه میان ملت‌ها توسعه‌یافته و مردم از شرایط توسعه‌یافته اجتماعی بهره‌مند می‌گردند:

> مردمان ملل متحد ایمان خود به اساسی‌ترین حقوق انسان‌ها در حرمت و ارزش نهادن به شخصیت انسان را نشان داده و در حقوق برابر زن و مرد سوگند یادکرده‌اند. آنان مصمم به ارتقای توسعه اجتماعی و بهبود وضعیت زندگی در فضایی آزاد آن هستند.

این سطوح عمومی‌سازی حقوق بشر بین‌المللی و ضرورت توسعه ابعاد جهان‌شمولی آن به‌عنوان گفتمانی رهایی‌بخش برای مردم ستم دیده، تعهداتی را بر عهده کشورها و همچنین مردم می‌گذارد تا لحظه‌ای از تلاش آگاهانه برای پیشبرد فلسفه رهایی بخشی حقوق بشر فروگذاری نکرده و این‌چنین عهدی را به دیگران نیز یادآوری نمایند. از این زاویه دید، حقوق بشر یادآور ابعادی آموزشی است که به‌موجب آن انسان به حقوق واقعی و ذاتی خود آشنا شده و آگاهی‌های حاصل از آن را به دیگران را نیز انتقال می‌دهند. در حقیقت، فضایی همکارانه به وجود می‌آید و به عبارت بهتر باید فراهم شود تا در آن‌همه دریچه‌های فهم و ادراک خویشتن انسانی و حقوق همراه با آن برای همگان باز شود و همگان نیز به این ادراک روشنگرانه برسند که می‌توانند از یکدیگر یاد گیرند و باهم برای پیشبرد حقوق خود تلاش کنند. این ابعاد آموزشی گفتمان حقوق بشر، مرزهای تعهد اخلاقی را از ارجاعی سطحی به اسناد حقوق بشر فراتر برده و این تعهد را بر عهده همه آفریدگان خردمند می‌گذارد تا آگاهی

عمیقی را در یکدیگر پرورش داده و از طریق برنامه‌های خردمندانه عملی به‌پیش ببرند. اعلامیه جهانی این تعهد آموزشی را در بخش پایانی مقدمه توضیح می‌دهد:

> این اعلامیه، حقوق بشر را به‌عنوان یک آرمان مشترک و دستاوردی برای همه ملل و کشورها اعلام می‌کند تا به‌موجب آن هر انسانی و هر عضو جامعه با یادآوری مفاد این اعلامیه، به‌طورجدی در راه آموزش آن در جهت ارتقای کرامت انسانی و تحقق چنین حقوق و آزادی‌های بکوشد و برای برنامه‌های پیش برنده در سطح ملی و بین‌المللی تلاش کند تا همواره بازشناسی مؤثر و نظارت بر این حقوق را نه‌تنها در نزد کشورهای عضو سازمان ملل متحد بلکه در میان همه مردم و ساکنان که ارض توسعه بخشد.

این‌گونه رویکرد به درک اهمیت حقوق بشر، نه‌تنها موضوعات و ابعاد اخلاقی را در مرکز گفتمان قرار می‌دهد تا تعهدی عمیق و ریشه‌دار را نسبت به ابعاد حقوق آن تأمین نماید، آموزش برای افزایش آگاهی نسبت به آن تعهدات اخلاقی را نیز برای هر عضو جامعه بشری وظیفه‌ای سازنده و اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. در حقیقت، می‌توان گفت که ابعاد حقوقی، اخلاقی و آموزشی سیاست‌گذاری‌های مربوط به احترام، اجرا و پیشبرد حقوق بشر را رهنمون می‌سازند؛ بنابراین، هرگاه پرسش‌هایی در رابطه با وظیفه آحاد جامعه بشری در قبال همنوعان خود و همچنین محیط‌زیست طبیعی مشترک آنان، مطرح شود و اینکه چه‌کارهایی باید در جهت اجرای آن وظیفه انجام دهند و چه سیاست‌گذاری‌های متناسب با آن می‌باشد، می‌بایست به پیوند میان همان ابعاد به‌هم‌پیوسته مراجعه نمود. اگر زمانی هم اختلاف‌نظرهایی درباره تفاسیر و یا مشکلاتی اجرایی سیاست‌گذاری‌های حقوق بشری ایجاد شود، به آن معنا نیست که جهان‌شمولی گفتمان حقوق بشر با چالش‌هایی مواجه شده است، بلکه عدم توافق‌ها و یا ناسازگاری‌های تفسیری، به‌موجب همان تعهدات اخلاقی برای حقوق بشر، به حیطه همپرسگی (دیالوگ) برای شکل‌گیری اجماعی همپوش هدایت خواهد شد. به همین دلیل است که می‌بایست پذیرفت که حقوق بشر بیشتر از گفتمانی حقوقی، بلکه اخلاقی و در حقیقت، امری است که با آموزش برای رشد و تعالی آگاهی‌ها پیوستگی دارد.

شاید مناسب باشد این ویژگی حقوق بشر را از طریق برقراری ارتباطی با اخلاق وظیفه کانتی[1] به‌اختصار توضیح دهیم. در بنیادهای ماوراءالطبیعه اخلاق، کانت عمل اخلاقی صحیح را آن اراده و اقدامی می‌داند از جانب وظیفه ناب برای انسانیت برانگیخته شود. این وظیفه انسانی است که فصل مشترک رفتار آفریدگان خردمند را در پهنه تاریخ و در همه آحاد کره زمین شکل میدهد. ذوات خردمند، آدمیان، به دلیل برخورداری از ظرفیتی درونی برای فهمیدن و استدلال کردن می‌دانند که فرمان اخلاق از همه انسان‌ها می‌خواهد تا با یکدیگر با عنوان انسان رفتار کنند. این فرمان مطلق و بدون شرط است؛ یعنی اینکه نمی‌توان عمل اخلاقی صحیح را از جانب وظیفه ناب برای انسانیت برانگیخت و درعین‌حال رگه‌هایی از منافع فردی را نیز در آن دخیل نمود. درجه ناب تعهد اخلاقی برای رفتار با همنوعان، آن‌گونه انجام می‌شود که گویی هرکس براساس قانونی جهان‌شمول رفتار و کردار خود را هدایت می‌کند که به‌موجب آن همه آدمیان به‌عنوان هدفی در خودشان تلقی می‌شوند. این جهان‌شمولی به این معنی است که همه مردم فقط و فقط از یک قاعده تبعیت می‌کنند و هرگز رفتار خود را به ویژگی‌های تجربی برآمده از قواعد فرهنگی خاص خود، سلایق، عادات و یا محاسبات سود و زیان زندگی محدود نمی‌سازند. ازاین‌روی، فرمان جهان‌شمول تعهد اخلاقی نسبت به همنوعان، مانند منطق، ماهیتاً با هر نوع دانش عملی که به تجربه انسان ارتباط داشته باشد متفاوت است و چون با حق انسان آزاد ارتباط دارد، از فهم و ادراک انسان نسبت به خود سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه قوانین مقدم بر تجربه را معیار قضاوت و داوری عمل اخلاقی قرار داده و براساس آن عمل می‌کند. این قواعد مقدم بر تجربه از همان فرمان اخلاقی سرچشمه می‌گیرد که می‌گوید: "با دیگران همان‌گونه رفتار کن که می‌خواهی با تو رفتار کنند".

> [هراندازه] در کار جهان ناآزموده بوده و در برابر رویدادهای احتمالی آن آمادگی لازم را نداشته باشم، فقط باید از خود بپرسم که آیا می‌پسندی که آیین رفتارت تابع قانونی جهان‌شمول باشد؟ اگر نمی‌پسندم باید آن آیین را کنار بگذارم، به فقط به دلیل زیانی که آن آیین به (هویت اخلاقی) من وارد می‌سازد، بلکه ازآن‌جهت که چه به‌عنوان یک اصل و پایه برای قانون‌گذاری جهان‌شمول بکار آید و عقل مرا به احترام بی‌واسطه نسبت به این‌گونه قانون‌گذاری وا می‌دارد. (کانت، ۱۷۸۵، ۴:۴۰۳)

---

1 Deontology ethics

اما نظر به اینکه قوانین باید در رفتارهای واقعی جامه عمل بپوشند، به کاربرد تجربی آنان نیاز است. هرگاه به این ملازمه هم نهادین دقت کنیم، به‌خوبی درمی‌یابیم که اولاً همه انسان‌ها دارای ظرفیت و توان برای ادراک تعهدات اخلاقی خود هستند. ثانیاً به استناد این برابری و ادراک، با یکدیگر با برابری و برادری رفتار می‌کنند.[۲] یعنی همواره آن قانون طلائی "همان‌گونه با دیگران رفتار کن که می‌خواهی با تو رفتار کنند". این تأثیرات شگرف اندیشه کانتی در شکل‌گیری اعلامیه جهانی حقوق بشر الهام‌بخش بوده است:

> ماده یک: تمامی انسان‌ها آزاد آفریده شده و در حرمت و حقوق با یکدیگر برابرند. آن‌ها دارای عقلانیت و وجدان می‌باشد و (درنتیجه) باید با یکدیگر به شیوه‌ای برادرانه رفتار کنند.

این نگرش بدیع برای احترام به اصل جهان‌شمول تعهد اخلاقی نسبت به حقوق برابر همه آدمیان، نه‌تنها بنیادهای رفتارهای به لحاظ اخلاقی صحیح را پایه‌گذاری می‌کند، از همه مهم‌تر اینکه روابط اجتماعی و میان فردی را نیز به سمت خوب بودن دائمی و پیوسته همه ذوات خردمند هدایت می‌کند. در حقیقت نوعی بایستن اخلاقی را فرمان می‌دهد که ارزش و فضیلتی بالاتر از همه خوبی‌ها را دارد. این هدایت اخلاقی می‌آموزد که جوهره وظیفه همه آدمیان نسبت به یکدیگر این است که همواره از ناحیه احترام محض به قانون جهان‌شمول رفتار با یکدیگر به‌مانند انسان، در روابط اجتماعی خود تبعیت کنند؛ بنابراین، هر انگیزه دیگری برای اتخاذ تصمیم و عمل اجتماعی باید به این قانون جهان‌شمول تسلیم شود. این قانون در ذات خود خوب است، بنابراین ارزش آن از هر چیز دیگری در جهان بالاتر می‌باشد.

این تصریحات بدیع به‌گونه‌ای آموزنده است که هر عقل سلیمی را به اطاعت از خود وا می‌دارد. حال هرگاه اراده انسانی از این بایستن اخلاقی غافل بماند، ظرفیت عقلایی آن غفلت را به فرد یادآوری کرده و از او می‌خواهد تا به عقل مشترک آدمیان بازگردد تا با آگاهی کامل فرمان اخلاق مطلق را مایه تصمیم‌گیری و سرلوحه رفتار خود قرار دهد. در این صورت است که آگاهی به آدمیان می‌آموزد تا حقیقت آزادی را نیز که با سرشت طبیعت عقلایی انسان است دریافته و رفتار خویش را با آن عجین سازند؛ بنابراین، اگر انسانی از زاویه دید تعهد به آزادی خود و دیگران برانگیخته نشود، نمی‌توان تصمیمات و رفتار او را

---

[۲] نگاه کنید به جلد چهارم از مجموعه کتاب‌های اندیشه‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان *اصل انسانیت در حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای رهایی*.

دارای ارزش اخلاقی راستین دانست. در اینجا بازهم اهمیت ضرورت آموزش برای آگاهی یافتن بر ابعاد اخلاقی رفتارها برجسته می‌شود. به همین دلیل، این فرض برای هر فرد انسانی ضروری است تا با تکیه‌بر ظرفیت عقلایی خویش به موضوعات اجتناب‌ناپذیر اخلاقی وارد شده و داعیه‌های عقلایی خود را بکار گیرند تا بتوانند فرآیند روشنگری در اندیشه و باور را در رفتارهای انسانی خود برای ادراک آزادی و حفاظت از آن بکار گیرند. در این صورت است که حقوق ذاتی مردم محترم شمرده شده، شخصیت آن‌ها رو به رشد می‌گذارد، حسن تفاهم میان مردم توسعه می‌یابد و آرزوی دیرپای زندگی در صلحی عادلانه برای همگان فراهم می‌آید. این ویژگی‌های ضروری حیات انسانی مورد توجه اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار گرفته است.

> ماده ۲۶: آموزش‌وپرورش می‌بایست در جهت رشد همه‌جانبه شخصیت انسان و تقویت رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی باشد. آموزش‌وپرورش باید به گسترش حسن تفاهم، تساهل و دوستی میان تمامی دولت‌ها و گروه‌های نژادی یا دینی و نیز به برنامه‌های ملل متحد در راه حفظ صلح یاری رساند.

کتابی که در دست دارید یک چنین اهدافی را دنبال می‌کند تا بتواند با موردمطالعه قرار دادن موضوعاتی که در زندگی روزانه مردم مطرح هستند، نگرشی حقوق بشری را برای ارتقای آگاهی‌های عمومی در پیش روی عموم مردم باز کند. موضوعاتی که در این کتاب مورد بررسی قرار می‌گیرند، در واقع در رابطه با پرسش‌هایی است که هموطنان گرامی مطرح ساخته‌اند، تحریر شده‌اند. درحقیقت، هر فصل کتاب پاسخی را به پرسش‌هایی هموطنان گرامی فراهم می‌آورد؛ بنابراین، در رابطه با اخباری که هرروز در جریان می باشند. ساختار شکلی فصل‌ها مقداری با کتاب‌های دیگر این مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری متفاوت می‌باشد. در اینجا، همه فصل‌ها با آن پرسش‌ها شروع شده و سپس بحث موردنظر با هدف فراهم آوردن پاسخی روشن به آن پرسش‌ها تنظیم می شود.

به امید روزی که روشنایی خردمندی تاریکی‌های گمراه کننده جزم‌گرایی و تصلب آیینی را از سرزمین ما پاک کند.

محمود مسائلی

بخش اول
اخلاق و حقوق بشر

فصل اول

در نکوهش فریب‌کاری

با یادآوری حکایت همه آن‌هایی که هســـتی و حیات خویش را در اثر فریب‌کاری و حیله‌گری صاحبان قدرت نام شروع ازد ست‌داده و هر روز بی شتر به سوی نابودی کشـــیده می‌شـــوند. به احترام مردمانی که با بیداری در مقابل فریب‌کاری می‌ایستند.

پرسش‌ها: دروغ چیست و چرا در همه فرهنگ‌ها و در همه تاریخ امری مذموم و ناپسند بوده است؟ آیا دروغ‌گویی و فریبکاری می‌توانند زیر عنوان مصلحت مذهبی، ملی و یا فرهنگی توجیه شوند؟ آیا دروغ گفتن فقط با قصد فریب دادن دیگران انجام می‌شود، یا اینکه دروغ‌گویی نوعی خودفریبی نیز می‌باشد؟ بنا بر چه دلایلی می‌بایست دروغ‌گویی را نکوهش کرد؟

طرح موضوع

انقلاب اسلامی با شعارهایی برای بسیج مردم باورمند به دیانت اسلام آغاز شده و تاکنون ادامه یافته است. از شعار آباد کردن ابعاد مادی و رفاهی زندگی مردم تا جهان معنوی آنان، از به‌رایگان در اختیار قرار دادن خدمات اولیه تا شعار تحقق وعده الهی برای نجات مستضعفان و از مبارزه با ظلم و تباهی تا آزادی و اولویت دادن به اراده و خواست مردم، نظام به‌ظاهر اسلامی ثابت کرده است که فریبکاری اصلی اجتناب‌ناپذیر در سیاست‌گذاری‌های آن بوده و هست. آیت‌الله خمینی فریب دادن مردم را امری فقهی و واجب برمی‌شمرد زیرا معتقد بود که فریب دادن مردم می‌تواند نظام اسلامی را محافظت نماید حتی اگر به قیمت تعطیلی احکام اولیه دیانت اسلام تمام شود. البته ایشان می‌کوشید توضیح دهد که فریب دادن و

دروغ‌گویی لازمه حفاظت از کیان اسلامی در برابر دشمنان (فرضی) و در حقیقت به مصلحت اسلام و مسلمین، می‌باشد.[۳] فریب دادن مردم به‌عنوان ابزاری برای حفظ نظام اسلامی توسط جانشینان آیت‌الله خمینی نیز دنبال شده است. شاید مهمترین جلوه فریبکاری او را بتوان در این بیان او جستجو کرد که اساس نظام اسلامی را بر بنای دو اصل تعریف می‌کند: اولی جمهور مردم، یعنی آحاد مردم و جمعیت کشور؛ به‌ظاهر این مردم هستند که امر اداره کشور و تشکیلات دولتی و مدیریت کشور را تعیین می‌کنند؛ و دومی وجه اسلامی قضیه، یعنی این حرکت مردم، بر پایه تفکر اسلام و شریعت اسلامی قرار گرفته است.[۴] یک چنین تعریفی باعث شده است تا مبلغان و هواداران نظام اسلامی حکومت خود را آزادترین نوع حکومت در جهان بدانند.

فریبکاری با هر هدف و شکلی که انجام شود، امری مذموم و نکوهیده است. عقل سلیم و وجدان انسانی هیچ‌گاه نتوانسته است راهی را برای فریب مردم در گفتمان سیاسی باز کند. حتی مکاتب اعتقادی مذهبی نیز همواره در شعارهای خود فریبکاری را در برابر اصول اعتقادی خود برشمرده‌اند. فلاسفه و متفکران نیز از آغاز شکل‌گیری اندیشه بشری، دروغ گفتن و فریبکاری را به‌عنوان بالاترین شر در حیات انسانی برشمرده‌اند. این نوشتار کوتاه به نکوهش فریبکاری از زاویه دید فلسفه حق پرداخته و آن را براساس اندیشه‌های امانوئل کانت به‌اختصار موردتوجه قرار می‌دهد.

اولین قانون اخلاق: راست‌گو باش

امانوئل کانت شاید یکی از بانفوذترین متفکران فلسفه اخلاق باشد که به‌گونه‌ای بی‌نظیر به مذمت دروغ‌گویی و فریب‌کاری پرداخته است. برای فهم دقیق نظریه کانت بایستی نگرش او را در پرتو فلسفه عملی، یعنی وظیفه‌ای اخلاقی که براساس عقلانیت بر عهده مردم گذاشته می‌شود، توجه داشت. اصل بحث به‌طور ساده در یک فرمان اخلاقی خلاصه می‌شود "دروغ نباید گفت". (کانت، ۱۷۸۵، ۴:۳۹۸) این فرمان برای همه ذوات خردمندی است که قادر به فریبکاری هستند، اما به دلیل همان ظرفیت عقلایی برای فهمیدن و تشخیص خوب از بد، از دروغ گفتن و فریب دادن دیگران خودداری می‌ورزند. اینان می‌دانند که هویت انسانی آنان نمی‌تواند با فریبکاری ملازمه داشته باشد. دلیل اصلی برای مذمت فریبکاری و دروغ‌گویی در این واقعیت قرار دارد که دروغ‌گو با فریبکاری سعی می‌کند یک باور نادرست را به شنونده

---

[۳] نگاه کنید به: پرتال امام خمینی در تاریخ یازدهم اردیبهشت سال ۱۳۹۲
[۴] روزنامه همشهری شنبه ۱۲ فروردین ۱۳۹۱

و مخاطب خود القا کند. درنتیجه می‌کوشد چهره غیرانسانی خود را در پشت آن فریبکاری پنهان سازد تا بتواند به اهداف موردنظر خود با کمترین هزینه ممکن دست یابد. این در حالی است که در هنگام شکل گرفتن نیت فریبکاری، فریبکار به‌موجب خرد ناب انسانی می‌داند که نیت او با قانون اخلاقی در تضاد است. ازآنجایی‌که این فریبکاری بر پایه ملاحظات سوداگریانه و با مدد عقلانیت ابزاری انجام می‌شود، فرد دروغ‌گو را مرکز همه تأملات انتقادی قرار می‌دهد؛ اما نظر به اینکه فریبکار خود بر هدف نهفته در فریبکاری وقوف و آگاهی کامل دارد، نیت و عمل فریبکاری او را از اصل آگاهی وجدان انسانی دور می‌سازد؛ بنابراین، فریبکار در درون قضاوت وجدانی خویش می‌داند که نیت او با مبانی انسانی در تضاد می‌باشد. همین تضاد میان هدف فریبکارانه و فرمان وجدان انسان، او را از هویت انسانی خویش تهی می‌سازد. پرسشی که در اینجا به میان می‌آید این است که آیا وظیفه انسان برای دوری گزیدن از دروغ‌گویی و فریب دادن دیگران به دلیل مطابقت با فرمان اخلاق است و یا برآمده از تکلیفی حقوقی است که فرد باید در قبال دیگران و در درون جامعه به عهده گیرد؛ و یا اینکه قاعده "دروغ نباید گفت" هم از فرمان اخلاقی و هم عمل به وظیفه حقوقی سرچشمه می‌گیرد؟ منظور اینکه آیا وظیفه انسان‌ها برای صداقت داشتن و بیان روشن مکنونات قلبی و اهداف خویش، امری اخلاقی است که از ذات طبیعی عقلایی فرد سرچشمه می‌گیرد؟ یعنی اینکه انسان‌ها به دلیل ظرفیت عقلایی فهمیدن می‌دانند که دروغ گفتن و فریبکاری بد است. حال هرگاه با این آگاهی دیگران را فریب دهند خود از ناحیه درونی دچار سرزنش و بحران می‌شوند. درعین‌حال، دروغ‌گویی باهدف منحرف ساختن دیگران از حقیقت، معیارهای حقوق بشری مربوط به برابری و حفظ حریم دیگران را مخدوش می‌سازد. نتیجه هردوی این ابعاد دروغ‌گویی و فریبکاری، وارد ساختن زیان به هویت انسانی خویش و آسیب وارد ساختن به دیگران که هر دو مذموم و نکوهیده هستند.

در مجموعه *سخنرانی‌هایی درباره اخلاق* که توسط یوهان هردر[5] شاگرد کانت و از برجسته‌ترین متفکران عصر رمانتیک ضبط شده است، کانت توضیح می‌دهد که دروغ در حقیقت بیان نادرست حقیقت و برخلاف روح حقیقت‌جویی است. به همین دلیل، فریبکاری و دروغ‌گویی بی‌تردید موجب زیان خواهد بود. صرف تکیه‌بر زیان‌آور بودن دروغ‌گویی این نوع عمل نادرست را به حیطه حقوقی نیز سوق می‌دهد زیرا که زیان و آسیب در متن روابط اجتماعی و رفتار با دیگران قابل‌درک می‌باشد. کانت توضیح می‌دهد که فرد ممکن است از توان بالای ذهن خویش به خاطر سودمندی استفاده کند. حال هرگاه این سودمندی با

---

[5] Johann Gottfried Herder (1744-1803).

فریبکاری بیالاید، حتی در بهترین شرایط ممکن نمی‌تواند ویژگی‌های انسانی را در فرد ترویج دهد. علاوه براین، محاسبه سودمندی و مزایای فردی با استفاده از عقل ابزاری برای پنهان ساختن حقیقت، با ذهنیت متوهم همراه است زیرا فرد متوهم تصور می‌کند که با پوشاندن حقیقت می‌تواند بر ضعف هویتی خود غلبه کند. (کانت، ۱۹۷۹: ۴۴: ۲۷) به همین دلیل، ارتقاء آگاهی نسبت به خویشتن خویش از اهمیت و ظرفیت حقیقت‌خواهی، می‌تواند فردی که نیت خطا در او شکل گرفته است را به‌سوی درک وجدان انسانی رهنمون سازد. این آگاه شدن با حضور ذهن همراه است زیرا فرد را در هر شرایطی برای اهداف خوب و بهترین ابزار تحقق آن اهداف یاری می‌سازد. کانت بیشتر توضیح می‌دهد که دروغ‌گویی به دلیل همان خسارتی که وارد می‌سازد ذاتاً مذموم است. در حقیقت، دروغ‌گویی با جدا ساختن جامعه از حقیقت‌جویی موجبات اضمحلال سعادت بشری را فراهم می‌آورد، "همه‌چیز نقاب بر چهره می‌گذارد و هر نشانه‌ای از مدنیت به یک فریب تبدیل می‌شود. ما از مردان دیگر برای بهترین مزیت خود استفاده می‌کنیم؛ بنابراین، دروغ بالاترین درجه نادرستی است". (۵۹: ۲۷) درعین‌حال، هرگاه فریبکاری به اصلی غالب در جامعه تبدیل شد، هیچ حدومرزی برای جلوگیری از دروغ گفتن نمی‌توان تعیین کرد. به همین دلیل، باید به ارزش حق به‌عنوان بالاترین همه فضایل توجه داشت. "این اولین قانون طبیعت است: راست‌گو باش!" راست‌گویی تنها شالوده قابل‌اعتماد برای همه فضایل است، "زیرا اگر همه آدمیان راست‌گو باشند، عدم صداقت فرد به‌عنوان سند رسوایی او برملا می‌شود". (۶۰: ۲۷) بنابراین، نه می‌توان از عدم صداقت خود پنهان گشت و نه می‌توان نفرت خود را از خویش مهار کرد.

این تعابیر زیبا در مذمت فریبکاری دو حقیقت را نسبت به فریب‌کاری در پیش روی انسان قرار می‌دهد. حقیقت اول این است که فریبکاری و دروغ ذاتاً بد می‌باشند زیرا نه‌تنها حقوق دیگران را پایمال می‌سازند، بلکه شالوده‌های انسانی جامعه را نیز به اضمحلال می‌کشاند. در این صورت فضای یأس و ناامیدی همه مردمان را در بر گرفته، هویت آن‌ها را از خوی انسانی خویش تهی ساخته و در یک مسابقه فرساینده تباه‌کننده آن‌ها در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. در این شرایط هیچ فرصت و مجالی برای یافتن حقیقت انسانی خویش، فضایل اجتماعی، خیر عمومی و نیز سعادت باقی نمی‌ماند. دومین حقیقت این است که دروغ گفتن و فریب دادن همواره چهره شیطانی را ترسیم می‌کند که خود را از همه بالاتر می‌بیند و این خودپسندی او را برمی‌انگیزد تا به هیچ اصل و قاعده اخلاقی و انسانی پایبند نباشد. برای برون‌رفت از این شرایط تباه‌کننده باید راهی نوین در مسیر رسیدن به حقیقت باز کرد تا به‌موجب آن فضایل انسانی سنگ بنای روابط اجتماعی سالمی را بنیاد نهد که در آن همه‌ی

مردم حقیقت‌جو می‌باشند. برای روشن‌تر شدن این استدلال مناسب است یک‌بار دیگر به دلایل مذمت فریبکاری و دروغ‌گویی از دید کانت دقت نماییم:

اول: راست‌گو باشیم زیرا این فضیلتی است که همه از آن بهره می‌گیرند. هرگاه این فضیلت فراموش شود رسوایی به بار آمده و بنابراین همه اعضای جامعه از آن زیان می‌بینند.

دوم: راست‌گو باشیم زیرا برای همه ما سودمند است. علت این امر مهم این است که نیازی به این نخواهد بود که انسان از خودش فرار کند و یا سعی داشته باشد نفرتی خودساخته حاصل از فریب‌کاری خود را به‌گونه‌ای تأمین نمایند.

سوم: راست‌گویی وظیفه انسانی است نسبت به خود و دیگران و از همه مهم‌تر برای حفاظت از انسانیت خویش؛ بنابراین حتی اگر دروغ گفتن باعث زیان و آسیب برای دیگران هم نشود، باید از آن احتراز نمود؛ بنابراین دلایل، دروغ‌گویی و فریب‌کاری غیراخلاقی است؛ یعنی اینکه فراتر از ابعاد حقوقی و اجتماعی که با خود به همراه دارد، توسط فرمان اخلاق در درون انسان خردمند امری مذموم به شمار می‌آید.

به طریقی روشن‌تر، ازآنجایی‌که زندگی اجتماعی فرصتی ممتاز برای برقراری ارتباطات میان انسان‌ها تبادل افکار و نگرش‌ها و بیان ارزش‌هایی است که مردم برای خود حیاتی و مقدس می‌دانند، همه مردم باید در بیان خویش، در رفتار خویش و در تصمیمات و مواضع اجتماعی خود صادق و درستکار باشند. بدون صداقت نه‌تنها نمی‌توان از این مزایای اجتماعی در جهت پیشبرد فضایل اجتماعی استفاده برد، از آن مهمتر اینکه راه توسعه و پرورش انسانی نیز مسدود می‌شود. به همین دلیل در ابتدا باید نسبت به خود صادق بوده و هر نوع وسوسه دروغ‌گویی و فریب‌کاری را کنار گذاشت. هرگاه این صداقت نادیده انگاشته شود کل روابط اجتماعی مخدوش شده و فرومی‌ریزد. به همین دلیل، همان‌گونه که در بالا توضیح داده شد، کانت در کتاب بنیادهای ماوراءالطبیعه اخلاق تأکید می‌کند که هرگز نباید دروغ گفت. این قانون جهان‌شمول است که برای همه قابل اعتبار و اجرا می‌باشد. همه موجودات عقلایی یعنی آن‌هایی که می‌توانند دروغ بگویند ولی هرگز دست به فریب‌کاری نمی‌زنند اهمیت صداقت و درستکاری را با همه وجود خود درک می‌کنند مگر این‌که از هویت انسانی خویش تهی شده باشند.

راست‌گویی به‌عنوان قانونی جهان‌شمول

در اینجا ممکن است تضادی درباره ضرورت غیرقابل‌تردیدی راست‌گویی به‌عنوان وظیفه‌ای مطلق و انسانی و اهمیت حفاظت از خویش و مبتنی بر تمایلات طبیعی پیدا شود. چگونه می‌توان تعاملی موزون میان این دو بعد حیات انسانی به وجود آورد؟ به‌عنوان‌مثال، هرگاه فردی دچار تنگدستی شود و به‌ناچار بخواهد از دوستی قرض بگیرد درحالی‌که می‌داند نمی‌تواند آن را بازپس دهد، آیا خودداری از بیان حقیقت امری خطاست؟ از دیدگاه کانت، آن‌گونه که در کتاب *بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق*[۶] توضیح می‌دهد، در هر شرایطی می‌بایست اصل صداقت را به‌عنوان ویژگی انسانی معیار قرار داد. در این صورت قانون جهان‌شمول راست‌گویی و صداقت واجد بالاترین درجه احترام خواهد بود. آیین رفتاری برخاسته از قانون جهان‌شمول راست‌گویی نیز باید حتی به قیمت کنار گذاشتن تمایلات انجام شود. (۴:۴۰۱) ولی انسان موجودی طبیعی است که در عالم پدیداری حیات خود را تعریف می‌کند. چگونه می‌توان الزامات این عالم عینی و دنیای واقعی انسان را نادیده انگاشت؟ آیا این‌گونه نیست که با از دست دادن تمایلات خویش راهی به‌جز تسلیم اجباری در مقابل قانون نمانده باشد؟ آیا این به معنای انکار آزادی نیست؟ از زاویه دید کانت پاسخ منفی است. از آنجائی که احترام به قانون از ناحیه خواست و نیت خوب برای شکل‌گیری قانونی عام، جهان‌شمول و مساوات طلبانه شکل می‌گیرد و این‌گونه قانون راه را برای برتری‌طلبی‌های گوناگون و یا منافع شخصی مسدود می‌کند، در خودش هدفی برای حفاظت از حیات انسانی می‌باشد. به همین دلیل "عقل مشترک انسان‌ها در داوری‌های عملی خود با این نکته مطابقت پیدا می‌کند". (۴:۴۰۲) در اینجا باز به ماهیت قانون جهان‌شمول می‌رسیم که با اراده آزاد آدمیان شکل گرفته است و همین قانون از همه می‌خواهد که همواره و بدون قید و شرط راست‌گویی پیشه خود سازند. به همین دلیل احترام و عشق به قانون نیز ناشی از همان بزرگداشت آزادی اراده انسان است. به همین دلیل کانت از رجوع به آگاهی‌های عمومی ابایی ندارد و به مصداق معروف آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران مپسند نیز مراجعه می‌کند تا بتواند مقصود خود را بیان نماید. "آیا می‌پسندی که آیین رفتارت قانون عام باشد؟ اگر نمی‌پسندی باید آن آیین را انکار نمایی". (۴:۴۰۳) از نقطه نظر فرمان مطلق اخلاق، فریبکاری نه به این دلیل که ممکن است زیانی برای ما و دیگران وارد آورد، باید همواره مذموم شمرده شود، بلکه به این دلیل که فریبکاری هرگز نمی‌تواند به‌عنوان یک اصل قابل‌احترام و تعهدآور در قانون جهان‌شمول لحاظ شود. در اینجا به‌خوبی می‌توان نشان داد که با این معیار همه مردم می‌توانند و باید خود را به خودداری از فریبکاری و تعهد به صداقت و راست‌گویی متعهد

---

[6] Kant, I. (1785). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

سازند. آدمیان بنا بر توان عقلایی خود می‌دانند چه رفتاری خردمندانه و انسانی و به این واسطه شایسته احترام است و چه رفتاری نمی‌تواند احساس احترام و تعهّد انسان‌ها را برانگیزد.

به‌این‌ترتیب قانون جهان‌شمول راست‌گویی با اراده آزاد می‌آمیزد و راه را برای شکل‌گیری یک جامعه سالم هموار می‌نماید. بزرگ‌ترین گمراهی مردمان از این قانون طلایی هنگامی اتفاق می‌افتد که آنان ظرفیت عقلایی خود را از محتوای دورنی آن خالی و آن را به ابزاری برای کنترل دیگران برای تأمین منافع خویش تبدیل می‌سازند. نگاهی بسیار ساده به قوانین مذهبی به‌خوبی نشان می‌دهد که هرچند از محتوی و بنیادهای خاص اخلاقی – الهی سرچشمه می‌گیرند، در عمل از احترام به حقوق انسان‌ها فاصله‌ای عظیم می‌گیرند. این قوانین در مواردی، آن‌گونه که به‌عنوان‌مثال در مورد آیت‌الله خمینی می‌بینیم، حتی فریبکاری را معادل با اصول بنیادین دینی قرار می‌دهند. به همین دلیل، علی‌رغم همه فشارهایی که از سوی آن قانون‌گذاران انجام می‌شود تا مردم را به متابعت وادارد، همان عقل سلیم و مشترک انسانی نمی‌تواند آن قوانین را پذیرا گشته و در مقابل آن ایستادگی می‌کند. در حقیقت آن قوانین که با ابزارهای زورمدارانه می‌خواهند همگان را تسلیم جزمیت اعتقادی سازند، در غایت با شکست همراه خواهند بود برای اینکه نه منبع قانون‌گذاری آن‌ها انسان است و نه موضوع قانون انسان می‌باشد؛ بنابراین عقلانیت مشترک آدمیان باید از حیطه‌های تنگ و تاریک تحمیلی بر اندیشه برون آمده و راه روشنگری در پیش گیرد تا بتواند در فلسفه عملی برای خیر عمومی پای گذارد. باید بتواند بازار آشفته سیاست زدگی‌ها و دعاوی متعارض را در مسیر صحیح فهم قانون انسان قرار دهد. در این صورت است که جدلی طبیعی در برابر قوانین سخت‌گیرانه قوانین مذهبی شکل می‌گیرد. "برای توفیق در این راه باید تعقل مشترک به پروش خود بپردازد تا در عرصه جدل طبیعی ناگریز فلسفی را به یاری بخواند". (۴:۴۰۵) تا بتواند معنای قانون راستین و در سمت‌وسوی احترام به قانونی که از جانب وظیفه وضع شده است را به‌خوبی درک کند. تنها در این صورت است که اقتدار تحمیلی قانون جای خود را به احترام به قانون و عشق به آن می‌دهد. در حقیقت این عشق به قانون عشق به خود انسانیت است و این حقیقتی است که مردان مذهب می‌کوشند با فریبکاری آن را مخدوش نمایند.[۷]

[۷] برای توضیح بیشتر نگاه کنید به جلد چهارم از مجموعه کتاب‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان *اصل انسانیت در گفتمان حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای رهایی*. انتشارات اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل.

فرمان جهان‌شمول راست‌گویی به همه ذوات خردمند قابل‌اعمال است. منظور از ذوات خردمند همه آدمیان است زیرا آنان بدون استثنا قادر به اندیشیدن هستند. ولی چرا تا این اندازه به ذات خردمند در بیان اهمیت راست‌گویی و صداقت تکیه می‌شود؟ پاسخ در این استدلال قرار دارد که انسان‌ها دارای ارزشی ذاتی هستند که تحت هیچ شرایطی از انسانیت آن‌ها نمی‌تواند جدا شود. این ارزش ذاتی که به آن کرامت و یا شأن انسانی نیز گفته می‌شود، از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که انسان‌ها همه دارای قدرت و ظرفیت عقلایی برای فهمیدن و تمیز حق از باطل می‌باشند. این‌ها انسان‌هایی هستند که آزادانه تصمیم می‌گیرند، آزادانه اهداف خود را تعریف می‌نمایند و همواره تحت فرمان مطلق عقل برای انسان بودن رفتار می‌کنند. ازآنجایی‌که قانون اخلاق قانون مطلق عقل است همه ذوات عاقل خود را مظهر اخلاق دانسته و قانون اخلاقی را در زندگی خود دنبال می‌کنند. در حقیقت تنها راهی که با آن ارزش راست‌گویی می‌تواند برای مردم معنا داشته باشد این است که آن‌ها به لحاظ عقلایی می‌توانند درک کنند که چرا باید صادق باشند و می‌توانند درک کنند که وظیفه آنان در قبال صداقت و راست‌گویی چیست. به همین دلیل اگر جامعه می‌بایستی بر بنای معیارهای انسانی و عدالت‌جویی شکل گیرد، می‌بایستی صداقت و راست‌گویی را فرا راه همه سیاست‌گذاری‌ها قرار دهد. هرگاه این وظیفه صداقت و راست‌گویی از میان برداشته شود، همه اخلاق و همه انسانیت فرومی‌ریزد؛ و هرگاه عقلانیت آگاهانه انسان روبه‌زوال گذاشته و به فریبکاری آلوده شود، همه ارکان جامعه رو به سقوط می‌گذارد.

علاوه بر این باید یادآوری کرد که نمی‌توان انسان‌ها را به‌عنوان موجوداتی ارزشمند در میان دیگر مخلوقات در نظر گرفت بدون اینکه قانون جهان‌شمول صداقت را شرط ضروری آن ازنظر دور داشت. ارزش انسان به این دلیل می‌بایست در صدر همه سیاست‌گذاری‌ها قرار گیرد که معیار تمیز خوب از بد را در اختیار انسان قرار می‌دهد. به همین دلیل است که در نظریه اخلاقی کانت، ارزش انسان‌ها مطلق است. یا به‌عبارت‌دیگر همه انسان‌ها ارزش و کرامت مطلقی دارند که با هیچ‌چیز دیگر در جهان نمی‌تواند مقایسه شود. به همین دلیل کانت می‌گوید که جهان پدیداری و تجربه انسان قادر به پایه‌گذاری قانون محکمی برای اصول اخلاقی شامل راست‌گویی و صداقت نیست. (۴:۴۰۵) عقلانیت تجربی نمی‌تواند راه را برای مفهوم انسان بودن هموار کند. بلکه باید به عقلانیت مطلق و فرمان حاصل از آن مراجعه کرد تا بتوان هویت ذاتی خویش را به‌عنوان یک انسان به نمایش گذاشت. این راه برای پا گذاشتن به عرصه انسانی تنها از طریق وظیفه راست‌گویی و صداقت امکان‌پذیر است.

از طرف دیگر انسان به‌عنوان ذاتی خردمند می‌تواند و باید اراده‌ای خوب داشته باشد. این اراده‌ای است که خوب بودن آن در صداقت و راست‌گویی ذوات عقلایی تعریف می‌شود. درعین‌حال این اراده خوب آدمیان را به‌سوی شکل دادن به منش و شخصیت اخلاقی در جامعه رهنمون ساخته و آنان را برمی‌انگیزد تا در اهداف جمعی و خیر عمومی مشارکت نمایند. در این راه حیات اجتماعی است که همه انسان‌ها با اراده خوب می‌توانند شالوده جامعه سالم و عادلانه را بنیان نهند. یک چنین ویژگی‌ها ناشی از همان کرامت ذاتی انسان‌هاست که به آن‌ها ظرفیت اراده خوب برای عملی ساختن نیت پاک انسانی و رفتار صادقانه را اعطا می‌کند؛ اما غفلت و ناآگاهی ممکن است مانع از این شود که مردم به این ظرفیت انسانی خود توجه داشته باشند. این در حالی است که همه در ذات خود می‌توانند و باید درک درستی از اصل انسانیت در مرکز رفتار اجتماعی داشته باشند. به‌عبارت‌دیگر، حتی طبیعت توان ذاتی انسان‌ها برای سنجش و فهم حقیقت تعریف کرده است؛ اما داشتن اراده خوب فقط از طریق تمرین و ممارست در تعاملات اجتماعی می‌تواند شکل متعالی به خود می‌گیرد و این شکل‌گیری نیز به دلیل همان ظرفیت خردمندی و توان تشخیص امر خیر از امور ناحق در اختیار خود انسان است. در حقیقت توان فهمیدن و تمیز خوب از بد همراه با تمرین و ممارست و از روی اراده آزاد انسان‌ها را قادر می‌سازد تا منش اخلاقی خود را شکل بخشیده و در امر جامعه همواره به فضیلت راست‌گویی و صداقت هویت خود را بیارایند. به همین دلیل است که کانت می‌گوید که ظرفیت اخلاقی انسان برای شکل‌گیری منش اجتماعی او در همان توانایی خردمندانه او برای مشارکت در قانون جهان‌شمول قرار دارد. (۴:۴۴۰)

فریبکاری ناقض هویت انسانی

در پرتو این استدلال‌های نافذ و غیرقابل‌تردید، این آموزه در فرا راه همه آفریدگان خردمند قرار می‌گیرد که هر انسانی ظرفیت لازم برای تشخیص امر خیر را دارد، پس می‌بایست رابطه خود با دیگر انسان‌ها براساس صداقت و راست‌گویی تعریف نماید. این بایسته امری اجتناب‌ناپذیر است زیرا هر فردی می‌تواند آن را به دلیل داشتن ظرفیت عقلایی خود درک کند؛ بنابراین، همه ذوات خردمند که روح آن‌ها به تباهی کشیده نشده است و یا توان تشخیص آنان به دلیل جزمیت آیینی به تصلب گرفتار نیامده است، می‌دانند که دروغ‌گویی بیهوده است. فریبکاری و نیرنگ هرگز نمی‌تواند آنان را به شرایطی برساند که روابط خود را با دیگران براساس قانون جهان‌شمول انسانیت تنظیم نمایند. آنان می‌دانند که دروغ‌گویی و فریب دیگران درنهایت روح و اراده آنان را به تباهی کشانده و جامعه را نیز دچار هرج‌ومرج می‌سازد.

ازاین‌روی دروغ گفتن برای هر هدفی که باشد، خواه مصلحت نظام سیاسی و خواه پیشبرد اهداف آیینی، به لحاظ اخلاقی خطاست برای اینکه ناقض اصل انسانیت است. همچنین دروغ‌گویی امری مذموم است زیرا شالوده روابط اجتماعی سالم را می‌فرساید. در اینجاست که تباهی همه امور را در بر می‌گیرد و سقوط را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

فصل دوم

خودفریبی و خیانت به روشنفکری

روشنفکرنمایان برای حفظ نظام‌های مسلط و سرکوب‌گر، و درحقیقت، برای حفظ توشه و منافع خویش، می کوشند جریان امور در کشور را کاملا عادی جلوه دهند به گونه‌ای که مردم با میل و اراده خود به جریان فکری و نظام سیاسی حاکم تسلیم شوند. ماحصل کار این‌گونه روشنفکرنمایان چیزی بجز گمراه ساختن مردم، ایجاد شکاف درمیان گروه‌های آزادی‌خواه، و درنتیجه توسعه نوعی هژمونی بر باورهای مردم نمی باشد.

پرسش ها: چرا بسیاری از آنانی که خود را روشنفکر تصور می‌کنند از روح حقیقت‌جویی و حقیقت‌خواهی دوری می گزینند؟ ریشه ها و علل این حقیقت‌گریزی را در چه پیش‌زمینه‌ها و چشم‌اندازهایی باید جستجو کرد؟ در تحلیل نهایی، آیا این‌گونه روشنفکر (نمایان) فقط مردم–فریب هستند و یا اینکه خود را نیز فریب می‌دهند تا نتوانند در ادراک دست یابند؟ و به درستی چرا اینان خود را فریب می‌دهند؟

طرح موضوع

آنتونیو گرامشی که برای بسیاری از ایرانیان مشتاق اندیشه‌های سیاسی نامی آشنا است، در کتاب یادداشت‌های زندان این پرسش را با مخاطبان خود به بحث می گذارد که آیا روشنفکران گروه اجتماعی مستقلی هستند که بدون رابطه و علقه ای با جامعه شکل گرفته

و به اصطلاح در برج های عاج خود نشسته اند، یا اینکه هر طبقه اجتماعی می تواند روشنفکران خود را داشته باشد؟ این موضوع، درحقیقت، مشکل پیچیده‌ای است، زیرا اشکال متنوعی از گروه روشنفکران تا به امروز از طریق رابطه‌ای متقابلاً پیش برنده با طبقات مختلف اجتماعی در فرآیند تاریخی جوامع شکل گرفته اند. به عنوان مثال، جوامع سرمایه داری به طور ارگانیک، گروهی از روشنفکران را به وجود می آورد که به شکل‌گیری آگاهی‌ها در زمینه های اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی و ایجاد نوعی هماهنگی میان آنها و جامعه کمک کنند. در واقع، نیاز کارآفرین سرمایه‌دار در مرکز حیطه تخصصی و کنترل اقتصادی و سیاسی خویش، متخصصان صنعتی، اقتصاد سیاسی، سازمان‌دهندگان فرهنگی متناسب با نیازها و الزامات جامعه سرمایه داری، و نظام حقوقی نوینی که توضیح دهنده قانونی و نهادین این نوع از اقتصاد سیاسی باشد را به‌وجود آورده است. وظیفه این روشنفکران این است که گروه های مردم را در جهت دستیابی به اهداف جامعه سرمایه داری سازمان دهی کنند. درعین حال، آنها می بایست اطمینان لازم را برای سرمایه گذاران بوجود آورند که نظام سرمایه داری بدون مواجه شدن با مخاطراتی جدی به راه خود ادامه می دهد. این پیش زمینه های تاریخی شکل گیری روشنفکران در همه زمان‌ها و در جوامع مختلف تداوم داشته است. تغییرات بنیادین و پیچیده جوامع نیز نتوانسته است این فرآیند شکل گیری گروه نخبه‌ای به نام روشنفکر را متوقف سازد.

در عین حال، کسانی هم بوده اند که عالم منورالفکر تصور می شده اند. به عنوان مثال، به اصطلاح روحانیون برای مدت های طولانی در تاریخ بشری، علم، فلسفه، آموزش، و موضوعات مربوط به امور خیریه را در کنترل انحصاری خود داشته و از این طریق در کنترل اهرم‌های سیاسی و اقتصادی جامعه نیز برای خود سهم بالایی داشته بودند. اینان بدون هیچ وقفه‌ای، همواره سعی در کنترل انحصاری خود بر این حوزه‌های علمی سنتی داشته، و از نظر حقوقی و ساختار اقتصادی جوامع نیز با طبقات اشراف برای برخورداری از مزایای زمین‌داری، استفاده از امتیازات دولتی، و دیگر بخش‌های منفعت‌زای آن جوامع مشارکت و همکاری نزدیک داشته اند. اینان توانسته بودند با کنترل افکار و اندیشه‌های مردم همواره حضور خود در قدرت سیاسی و اقتصادی استبدادی در جامعه را توجیه، و یا در تغییرات آن به نفع خود دخالت داشته باشند. عوام‌پسندی، استعمار اندیشه، و بسیج‌های توده ای مردم در جهت اهداف مورد نظر، کارکرد اصلی این گروه به ظاهر عالم و روشنفکر بوده است. بنابراین، بی‌دلیل نیست که به لحاظ تاریخی قدرت سیاسی (سلطنت) با ساختار اقتصادی تولید (زمین داری و بازار)، نهادهای آموزشی و علمی (مدارس و دانشگاه‌ها)، رابطه و مشارکتی مستقیم با نهاد مذهب داشته اند.

با ورود به عصر مدرن، این گروه اخیر از پوسته سنتی آنچه عالم و منورالفکر بودن تصور می‌شد و در باورهای مردم برای خود جایگاهی مقدس و غیرقابل پرسش باز کرده بود، آرام آرام خارج شده و با چهره ای متفاوت و به ظاهرعلم‌گرا و مدرن بازهم به خدمت قدرت و نهادهای آن درآمد. اینان با تلاش برای تغییر ماهیت خردمندی و اهمیت بنیادین آن برای هدایت جامعه ای انسانی، و تبدیل آن به عقل ابزاری، روح حقیقت‌جویی و حقیقت‌خواهی را در فضای روشنفکری به تباهی می کشانند. درحقیقت، با قرار دادن خود در زیر لوای علم، تخصص، و دانش اجتماعی، اندیشه‌های مردم ناآگاه را با قراردادن در فضایی گنگ و ابهام آلود، به بیراهه‌های دانش اجتماعی و سیاسی کشانده و مانع از آن می‌شوند تا فهم صحیحی از شرایط و نیروهای پنهان تباه‌کننده جامعه برای مردم حاصل شود. چهره های لابی‌گر جمهوری اسلامی در خارج کشور در ردیف این‌گونه روشنفکر نمایانی هستند که با فریب دادن خود سعی می‌کنند زیر عنوان گفتگوی سازنده، صلح جویی، و رابطه های انسانی، مردم را نیز در مسیر تاریک اندیشی قرار دهند. بنابراین، هرگاه از روشنفکری سخنی به میان آید، باید این پرسش‌ها را پیش روی قرار دهیم: ماهیت روشنفکری چیست؟ سمت و سوی روشنفکری در کدامین جهت قرار دارد؟ آیا آن سمت و سو در همراهی با نظام مستبد و تاریک‌اندیش و توجیه آن نیست؟ بازده کاری این روشنفکرنمایان چیست؟ کمک به حقیقت‌جویی و حقیق یابی برای رهایی‌بخشی از نظام‌های اقتدارگرا و سرکوبگر، و یا ایجاد گمراهی در اذهان مردم با هدف جستجوی منافع شخصی؟ پایگاه اجتماعی روشنفکران چیست؟ آنها با مردم هستند و یا علیه مردم؟

روشنفکری خود-فریب

پرسش‌های مطرح شده بالا می توانند در توضیح ماهیت روشنفکری مشارکت داشته باشند. اگر روشنفکران را شامل همان گروه دومی در نظر بگیریم که عنوان منورالفکر همراه و همدست با قدرت حاکمه می باشند، سمت و سوی کارهایی که اینان انجام می‌دهند، همانا در جهت عادی و مشروع جلوه‌دادن نظام‌های مستبد حاکم است. برای حفظ نظام های مسلط، و درحقیقت، برای حفظ توشه و منافع خود، اینان می کوشند امور را کاملا عادی جلوه دهند به گونه‌ای که مردم در برابر جریان فکری و نظام سیاسی حاکم با میل و اراده خویش تسلیم شوند. این گروه به اصطلاح روشنفکران ممکن است ادعا کنند که هدف آنها روشن ساختن حقایق، و یا در زمینه‌های دینی بازگشودن حقایق مذهبی برای مردم می باشد. اما اهداف نهفته در ادعای آنان نه فقط ماهیتا با روشنگری سازگار ندارد، در ذات خود نوعی موضع‌گیری جانب‌دارانه برای دفاع از منافع نظام حاکم، و به دنبال آن، و بطور طبیعی، دفاع از زندگی

انگل‌گونه خود آن منورالفکران می باشد. البته نیازی نیست که نمونه‌هایی از ستایش‌گران دیکتاتور را که شهره عام و خاص هستند در نظر بگیریم. بلکه برای روشن‌تر شدن موضوع می‌توان به لابی‌گران ریز و درشتی اشاره کرد که با ظاهری آراسته به مظاهر زندگی مدرن، و اغلب تحصیل کرده در موسسات آموزش عالی غرب، خود را روشنفکر اعلام نموده، اما دراصل محافظان نظام اقتدارگرا می باشند. اینان که اغلب در نهادهای علمی – دانشگاهی کار می‌کنند، و یا به لایه‌هایی از سیاست‌گذاری در کشورهای محل اقامت خود راه یافته اند، با مقالاتی که به تحریر در می آورند، یا در سخنرانی‌ها و گفتگوهای رادیویی و تلویزیونی، و درنهایت از طریق لابی‌گری در نهادهای سیاسی کشور محل اقامت خویش، کل نظام حاکم سرکوب‌گر را به عنوان جریان سیاسی مشروع مردمی جلوه داده، و از این طریق برای خویش مزایایی نیز تامین می‌کنند. ماحصل کار اینگونه روشنفکرنمایان چیزی بجز گمراه ساختن مردم، ایجاد شکاف درمیان گروه‌های سیاسی مبارز، و درنتیجه توسعه نوعی هژمونی بر باورهای مردم نمی باشد.

مارکس در ایدئولوژی آلمانی نقش اینگونه روشنفکرنمایان را توضیح داده بود. به‌نظر مارکس، هرچند این‌گونه روشنفکرنمایان از کارکرد سنتی که روحانیون در جهت شستشوی مغزی داشتند، فاصله گرفته است، اما ماهیت کاری که آنان انجام می‌دهند، چیزی بجز توجیه منافع طبقات مسلط نمی‌تواند باشد. یعنی "طبقه‌ای که منابع و ابزارهای تولید را در اختیار دارد، درعین‌حال بر تولید ذهنی نیز مردم ناآگاه نیزکنترل دارد"، همانگونه که لابی‌گران جمهوری اسلامی نیز این نقش را برای حفظ و استمرار حکومت به‌ظاهر دینی به‌عهده گرفته اند. این نقش بخوبی توانسته بود ذهنیت مردم ساده اندیش را به‌گونه ای شکل دهد که همه امور را عادی و طبیعی تلقی کرده و به آن باور داشته باشند. پیچیدگی موضوع دراین حقیقت درحال آشکار شدن قرار دارد که حتی پاره ای از آنهایی هم که به باور و کارکرد مخالف نظام کشیده می شوند، یا در سمت و سوی نگرش اصلاح‌طلبی قرار می‌گیرند، یا این‌که آنقدر از فهم صحیح موضوعات اندیشه فاصله دارند که درنهایت نظام حاکم از آنها و مواضع مخالفی که اتخاذ کرده‌اند استفاده لازم را برای بقای خود می برد.

مارکس توضیح می‌داد که اینگونه روشنفکران چپ‌گرا و یا راست‌گرا در فضای پسا-هگلی با یکدیگر در نبردی بر سر هیچ قرار گرفته‌اند که هیچ رابطه‌ای با نیازهای جامعه نمی‌تواند داشته باشد، و اساسا آنان واقعیت‌های جامعه را نمی توانند درک کنند زیرا به خود-فریبی گرفتار شده‌اند. به همین ترتیب، در فضای پسا-انقلابی ایران نیز، نه تنها گروه‌های اصلاح‌طلب و یا آنهایی که داعیه ارزش‌گرایی دارند، هرگز نمی‌توانند واقعیت‌های جامعه در

حال انفجار را درک کنند، شرکای منورالفکر لابی‌گرا آنان نیز قادر نیستند دریابند که عمر نظام به پایان رسیده و دیر یا زود از حضور در جامعه و نیز حافظه تاریخی مردم حذف خواهد شد. به عبارت بهتر، علاوه بر شکاف عمیق و روزافزونی که میان مردم ستم‌دیده و این گروه روشنفکرنمایان خود–فریب به وجود آمده است، خود آن روشنفکران نیز ماهیتا به گسست فکری غیرقابل ترمیمی با موضوعات اندیشه سیاسی رهایی بخش کشیده شده‌اند. اینان حتی از درک ساده ترین مفاهیم اندیشه سیاسی رهایی‌بخش، شامل عقلانیت همپرسه، تامل درباره فضای معنی‌دار مشارکت عمومی برای تعیین سرنوشت، و یا فهم ارزش ذاتی دمکراسی عاجز هستند. این گسست آن روشنفکران را به‌گونه ای اجتناب‌ناپذیر نسبت به فریاد بلند مردم ستم‌دیده ناشنوا ساخته است. درنتیجه، هر روز بیشتر و بیشتر موجبات رسوایی آنان و پایان مصرف تاریخی آنها برای توجیه حکومت به ظاهر دینی را فراهم و نزدیک می سازد.

در شرایط کنونی ایران به سختی می‌توان آن وجه تمایزی را که گرامشی میان این دو گروه از روشنفکران در نظر گرفته بود را دنبال کرد زیرا که بافت سیاسی نظام حاکم به گونه ای پیچیده این دو گروه از منورالفکران را در یکدیگر ادغام کرده است. اما با تاملی عمیق‌تر در فهم و آگاهی‌های رو به رشد مردم این حقیقت آشکار می گردد که نظریه گرامشی در باره واکنش جامعه نسبت به روشنفکرنمایان، از مجاری محدود ابزاری که برای آن تصور کرده بود، عبور کرده است. ایران امروز، شاید به تعبیر هابرماس، با تبدیل آگاهی‌های خود به تجربه اجتماعی و سیاسی، راه خود را بدون نیاز به آن روشنفکرنمایان، به سوی آینده‌ای که در آن استبداد جایی نمی‌تواند داشته باشد، باز کرده است. اما شاید بهتر باشد این تجربه اجتماعی مردم برای عبور از فریب‌کاری روشنفکرنمایان را در زیبایی‌شناسی نهضت رهایی‌بخش مردمی دانست که در آن حداقل بخش بزرگی از مردم به این باور رسیده اند که راه آینده ایران باید از مسیر مسدود ساختن راه مذهب بر عرصه های اجتماعی و سیاسی می گذرد. تجربه ۴۴ سال حکومت مذهبیون نشان داده است که مذهب برای همیشه باید از حضور سیاسی و اجتماعی در فضای عمومی جامعه حذف شود. بی‌تردید، همراه با این دگرگونی عمیق در باور مردم، مفهوم روشنفکری خود–فریب نیز دیگر نمی‌تواند جایگاهی در جامعه داشته باشد.

فصل سوم

لابی‌گری و خیانت به حقوق مردم و منافع ملی

ما باید با دقت به بازی‌های زبانی و عناوین آکادمیک، داعیه روشنفکربودن، صلح دوستی، هم‌پرسگی، دیپلماسی، و واژه های مشابهی که توسط لابی‌گران بکار گرفته می‌شوند تا منافع و روابط قدرت را مستحکم نگه‌دارند، دقت کافی داشته باشیم. کوتاهی و قصور در این تعهد انسانی به لحاظ اخلاقی خطا و خیانت به مفهوم متعالی انسانیت و حقوق ذاتی انسان‌هاست.

پرسش ها: لابی‌گری چیست و چه اهدافی را دنبال می‌کند؟ آیا این اهداف ماهیتی انسان دوستانه دارند یا اینکه به‌عنوان حرفه‌ای سودآور برای لابی‌گران می باشد؟ رابطه لابی‌گری با حقوق و منافع مردم و کشور چگونه تعریف می شود؟

طرح موضوع

در خبرهایی که در باره ایران و روابط آن با دنیای خارج انتشار می یابند، اغلب موضوع لابی‌گران مقیم خارج کشور که زیر عناوین فریبنده‌ای مانند دوستی، هم‌پرسگی، و صلح جویی، سعی در توجیه و حفظ منافع رژیم اسلامی دارند، به چشم می خورد. همراه با آنچه این لابی‌گران انجام می‌دهند، نقش همراهی‌کننده پاره‌ای از روزنامه نگاران نیز برای پیشبرد

منافع رژیم اسلامی مشاهده می شود. حکایت هنرمندانی، مانند پرویز پرستویی که اخیرا برای نمایش فیلم داستان‌های هزار و یک شب ساخته حبیب احمدزاده و به دعوت یک نهاد امریکایی به آن کشور رفته بود، و حواشی همراه با آن، باردیگر موضوع لابی‌گری را به افکار عمومی کشاند. در درون اخبار لابی‌گری، نام شورای ملی ایرانیان امریکا بیشتر از هر سازمان و گروه دیگری به چشم می خورد. یک جستجوی ساده در فضای مجازی نشان می دهد که این شورا مورد انتقادات زیادی هم از سوی ایرانیان، و هم از جانب غیرایرانیان شامل تعدادی از سناتورهای امریکایی نیز بوده است. تارنمای رسمی این شورا در معرفی ارزش‌های مورد نظر خود، چهار مورد را معرفی کرده است:

- تعامل برای مشارکت قوی جامعه و گفتمان مدنی معنادار
- تعهد به پیشبرد فراگیری، عدالت، و برابری لازم برای اصلاح عدم تعادل قدرت و اطمینان از حضور ایرانیان آمریکایی در تمام سطوح زندگی مدنی
- احترام برای پرورش زندگی مدنی، گفتمان معنادار، و همکاری در میان جامعه
- شفافیت به عنوان سنگ‌بنای اعتمادسازی

البته شورای مذکور اینگونه ارزش‌ها را درجهت بلندتر ساختن صدای جامعه ایرانی-آمریکایی معرفی کرده و تاکید می‌کند که "ایرانیان آمریکایی به‌عنوان یکی از تحصیل‌کرده‌ترین گروه‌های اقلیت در ایالات متحده، در سطوح مختلف - تکنولوژی، علمی، دانشگاهی و اقتصادی - به موفقیت دست یافته‌اند، اما مشارکت جامعه ما در زندگی مدنی آمریکا محدود بوده است". در تئوری این ماموریت درخشانی است، و به نظرم شایسته تقدیر می باشد. اما رویکرد شورا در مواردی نشان می دهد که این ماموریت به اتحاذ مواضعی منجر شده است که احساس جانب‌داری آنان از حکومت اسلامی را نشان می‌دهد. عکس ها و نوشتارهایی که از سوی مدیران این شورا در فضای مجازی انتشار یافته براین احساس قوت بیشتری می دهد. اما صرف‌نظر از همه این موضوعات و حساسیت ها که از سوی ایرانیان آزادی‌خواه نسبت به شورای مذکور وجود دارد، اهداف تعریف شده در ماموریت و بینش شورا، آنگونه که مسئولان آن آنها توضیح داده و یا انجام می‌دهند نیست. اینگونه مفاهیم که در چهار مورد بالا معرفی شده اند، بی‌تردید دارای ارزش والایی در نگرش‌های انسان‌دوستانه در علم سیاست هستند. اما مشکل این است که به نظر این نویسنده چنین مفاهیمی در

سیاستگذاری از معنای حقیقی خود فاصله زیادی گرفته و با چهره‌ای فریبنده به حقوق ذاتی مردم ستم‌دیده ایران و منافع ملی کشور آسیب وارد می سازند.

هدف این نوشتار این است که پاره ای از این مفاهیم را به اختصار توضیح داده و قضاوت را در اختیار خوانندگان بگذارد، تا روشن شود که آیا به درستی شورای مذکور آنگونه که در تارنمای خود توضیح داده است،" یک سازمان غیرحزبی و غیرانتفاعی است"؟

لابی‌گری و شفافیت

دانشنامه کانادایی، لابی‌گری را این‌گونه تعریف می‌کند: "لابی‌گری فرآیندی است که از طریق آن افراد و گروه ها منافع خود را به صاحبان مناصب دولتی بیان می‌کنند تا بر سیاست های عمومی تأثیر بگذارند." برای دستیابی به این اهداف است که در دنیای مدرن لابی‌گری به عنوان یک حرفه و شغل سعی می‌کند دیدگاه‌ها و نگرانی‌هایی را به سیاست‌سازان و تصمیم‌گیرندگان انتقال داده، و در ازای این کار دستمزدهایی از سوی آنانی که متقاضی لابی‌گری هستند، دریافت نمایند. در جوامع آزاد و دمکراتیک، لابی‌گری تحت کنترل قانون قرار گرفته است. مثلا در کانادا *قانون لابی فدرال*[۸] لابی‌گری را تعریف و قواعد ناظر بر آنرا تعیین کرده است. در ایالات متحده امریکا نیز قانون لابی‌گری مصوب کنگره تعریفی مشابه را ارائه داده است. تحت کنترل قانون قرار دادن لابی‌گری این حقیقت را آشکار می سازد که لابی‌گری در ذات خود با روابط بین گروه‌ها و افراد خصوصی و مقامات دولتی همراه است. یعنی افرادی که انتخاب یا مثلا به مجلس قانون‌گذاری منصوب می‌شوند، در مرکز لابی‌گری قرار می‌گیرند. مشکل دراین است که این روابط ممکن است به شرایط منجر شوند که به موجب آن منافع فردی بر خیرعمومی پیشی گیرد. به‌عبارت بهتر، لابی گری مورد سوء استفاده کسانی قرار می گیرد که از طریق نفوذ فوق العاده بر فرآیندهای تصمیم‌سازی سیاسی، می خواهد بهره و منافع فردی کسب نمایند. به همین دلیل است که افکار عمومی نسبت به لابی‌گری حساس بوده و اغلب نگرشی بدبینانه نسبت به آن دارد. و به همین دلیل، در دمکراسی‌ها لابی‌گری تحت نظارت شدید قرار گرفته و فرآیندهای خاصی برای ایجاد شفافیت بر آن تاسیس شده است.

---

[8] Lobbying Act (R.S.C., 1985, c. 44 (4th Supp.). Government of Canada: Justice Laws Website: https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/l-12.4/

لابی‌گری ریشه هایی دیرین دارد، و اساسا می‌توان گفت که همراه با سیاست پا به عرصه ظهور گذاشته است. اما ممکن است بتوان ریشه‌های ظهور رسمی آنرا به قانون اصلاحی ماگنا کارتا در سال ۱۲۱۵ جستجو کرد؛ زمانی که فشار سازمان یافته گروه‌های ذینفع موجبات اصلاحاتی را در انگلستان در زمان پادشاه جان باعث شد.[۹] در عصر مدرن، در قرن شانزدهم، لابی گری شکل سازمان‌یافته‌تری به‌خود گرفت. و این زمانی بود که آن افرادی که در سیاست فعال و درگیر بودند، در سالن‌ها و راهروهای مجالس قانون‌گذاری منتظر می ماندند تا بتوانند حقایق پشت پرده سیاست‌گذاری‌ها را افشا نمایند. به همین دلیل واژه لابی‌گری از کلمه لابی یعنی راهرو و مکان‌های منجر با سالن‌های ملاقات و یا مراسم سرچشمه می گیرد.[۱۰] اما بطور روشن اولین بار در پایان قرن نوزدهم، زمانی که روزنامه‌نگاران و اصلاح‌طلبان سوء استفاده گسترده و کاربرد فاسد آن را در سیاست آمریکا افشا کردند، توجه و نگرانی عمومی گسترده ای را به خود جلب کرد.

با توجه به توسعه و گسترش لابی‌گری در دوران معاصر، نظریه‌هایی برای توضیح منافع و مضرات آن بوجود آمده اند. اصلی‌ترین تئوری‌های لابی‌گری آن‌هایی می‌باشند که معتقد هستند لابی‌گری بخشی جدایی ناپذیر از فرآیند سیاست‌گذاری و رابطه آن با جامعه و خیر عمومی می باشد، به‌گونه ای که امروز لابی‌گری بخشی از دمکراسی های مدرن شده است. هواداران این نظریه معتقدند که رشد و توسعه لابی‌گری به دلیل نارسایی هایی است که در سیاست‌گذاری وجود دارد. این نارسایی را جان استوارت میل زیر عنوان استبداد اکثریت توضیح داده است.[۱۱] برای غلبه بر نارسایی‌های دمکراسی که باعث جدایی حکومت از مردم می شود، به بدیلی نیاز است تا مواضع و نقطه نظرات حکومت و مردم را به یکدیگر نزدیک سازد. هرچند که نهادهای جامعه مدنی در انجام این نقش فعال می باشند، این واقعیت را می بایست خاطر نشان ساخت که لابی‌گران نقش موثرتری می‌توانند در سیاست‌گذاری و تصمیم‌سازی داشته باشند. بنابراین، فلسفه وجودی لابی‌گری در دمکراسی‌ها می تواند در موارد زیر خلاصه شود:

---

[9] *Lobbying Disclosure Act of 1993*. (1994). United States, Congress. House. Committee on the Judiciary. Subcommittee on Administrative Law and Governmental Relations.
[10] Etymology of loddying: https://www.merriam-webster.com/words-at-play/the-origins-of-lobbyist
[11] Mill, J.S. (1859/2001). *On Liberty*. Kitchener, Canada: Batoche Books.

- نگرانی ها و انتظارات مردم را به دستگاه حکومتی منتقل نموده و آن صداها و نگرانی‌ها را رساتر می سازند، درعین حال، برای نمایندگان منتخب مردم نیز اطلاعات و دانش لازم را در متن واقعیت های جامعه جستجو کرده و فراهم آورند.
- به دلیل اهمیت شفافیت در دموکراسی ها، گروه‌های لابی‌گر می بایستی حتما تحت کنترل و نظارت قرار گیرند. یعنی اینکه آنها باید گزارشات منظم و روشنی به دستگاه نظارت‌کننده خود ارائه نمایند.
- آنها باید کشور را یاری رسانند تا بتواند اعتماد مردم را به‌دست آورد.
- علاوه براین، سیاست‌گذاری ها براساس اطلاعات صحیح اتخاذ می‌شوند، و شهروندان نیز اعتقاد پیدا می‌کنند که دولت در مسیر درست و در جهت منافع عمومی قرار گرفته دارد.
- در نتیجه، هم دستگاه حکومت‌داری و هم منافع عمومی از عقلانیت و خرد جمعی یک جامعه برخوردار می شوند.[۱۲]

یک چنین نگرشی نسبت به لابی‌گری براساس پیش فرض‌های تفکر فلسفی لیبرال بنیاد نهاده شده است که تاکید زیادی بر آزادی‌های فردگرایانه دارد. نظریه پردازان لیبرال عموماً برخورداری مردم از آزادی و برابری را پیش شرط‌های مشروعیت نظام سیاسی می دانند. مهمترین این نظریه‌پردازان شامل جان لاک و ژان ژاک روسو همواره تاکید کرده اند که نظام سیاسی لیبرال آنی است که درآن مشروعیت حکومت از حاکمیت فرد سرچشمه می گیرد. به همین دلیل، نمایندگان منتخب مردم براساس قرارداد اجتماعی می بایستی همه امکانات لازم را برای انجام وظیفه نمایندگی خود به کار گیرند. به طورطبیعی، در یک جامعه آزاد این سازوکارها ازطریق رابطه‌ای که با شهروندان برقرار می شود، تعریف شده و به اجرا در می آیند. لابی‌گران می توانند این رابطه را به شکلی موثر برقرار سازد. هرگاه به این کارکرد جوامع دمکراتیک دقت بیشتری به عمل آید، این واقعیت آشکار می‌شود که لابی‌گری نه فقط با فضای سیاسی تصمیم‌گیری، بلکه با حیطه اقتصادی نیز پیوندی عمیق برقرار می‌کند. دراین آمیختگی است که لابی‌گری سیاسی با فعالیت‌های گروه‌های ذینفع اقتصادی

---

12 Laboutková, ,.SŠimral, V. and Vymětal, P. (2020).*Transparent Lobbying and Democracy.* Springer.

و گروه‌های فشار همراه و هماهنگی می شود. این نگرش به لابی‌گری در چارچوب اتحادیه اروپا به بهترین شکل ممکن توضیح داده شده است:

> نهادها باید با ابزارهای مناسب به شهروندان و انجمن‌های نمایندگی این فرصت را بدهند تا نظرات خود را در همه زمینه‌های عملکرد اتحادیه اعلام و آشکارا امکان تبادل نظر داشته باشند. علاوه براین، امکان گفتگوی باز، شفاف و منظم با نهادهای نمایندگی و جامعه مدنی باید وجود داشته باشند.[۱۳]

پارلمان اروپا توضیح می دهد که "نهادهای اتحادیه اروپا با طیف وسیعی از گروه‌ها و سازمان‌هایی که منافع خاصی را نمایندگی می‌کنند و فعالیت‌های لابی‌گری را انجام می‌دهند، تعامل دارند. این بخشی مشروع و ضروری از فرآیند تصمیم‌گیری است تا اطمینان حاصل شود که سیاست‌های اتحادیه اروپا منعکس کننده نیازهای واقعی مردم است". ضرورت برقراری رابطه‌ای منسجم و شفاف میان مردم و نهادهای تصمیم‌گیری باید بگونه‌ای سامان یافته باشد تا "همه نمایندگان ذینفع بتوانند دانش و تخصص خود را در زمینه‌های متعدد اقتصادی، اجتماعی، زیست‌محیطی و علمی به پارلمان ارائه دهند. آنها می توانند نقشی کلیدی در گفتگوی باز و کثرت‌گرایانه‌ای داشته باشند که یک نظام دموکراتیک برآن استوار است". اما برای جلوگیری از تباهی در امر لابی‌گری، پارلمان اروپا، شورای اتحادیه اروپا، و کمیسیون اروپا تعهد خود را به باز بودن و شفاف بودن لابی‌گری محفوظ می‌دارند. شفافیت به افراد امکان می دهد اطلاعات مربوط به فعالیت‌های نمایندگی منافع را که در مقابل موسسات اتحادیه اروپا انجام می شود و همچنین داده‌های آماری مربوط به همه احزاب ثبت شده را آسان‌تر به دست آورند.[۱۴]

تعریف روشن مفاهیم

اگر نظریه دمکراتیک لابی‌گری به عنوان راهنمای عمل گروه‌های لابی‌گر مانند شورای ملی ایرانیان امریکا در نظر گرفته شود، مفاهیم و ارزش‌هایی که آن شورا فلسفه وجودی خود را براساس آنها قرار داده است، باید به درستی تعریف شوند تا برای افکار عمومی روشن شود

---

[13] Lobbying Groups and Transparency. *At Your Service: European Parliament*. https://www.europarl.europa.eu/at-your-service/en/transparency/lobby-groups

[۱۴] همان منبع بالا

که آیا شورا به درستی به آن ارزش‌ها پایبند می‌باشد یا نه. برای این منظور، و با موضعی بی‌طرفانه نسبت به فعالیت‌های شورا، پاره ای از مفاهیم و ارزش‌های موردنظر به اختصار توضیح داده می شوند. قضاوت نیز در اختیار خوانندگان محترم و وجدان تاریخ است.

دیپلماسی چیست؟

از آنجایی‌که لابی‌گری با دیپلماسی مردمی بیگانه نیست، مناسب است این واژه با روشنی بیشتری توضیح داده شود. به زبانی ساده، و از نگاه جریان اصلی و مسلط سیاست در جهان، دیپلماسی به معنی هنر و نیز مهارت‌های لازم برای تنظیم و توسعه روابط مسالمت‌آمیز میان دولت‌ها می باشد. بطور طبیعی لابی‌گرانی که از سوی کشوری نزد کشوری دیگر لابی‌گری می‌کنند، مهارت‌های خود را بکار می‌گیرند تا مواضع آن کشورها را به یکدیگر نزدیک سازند.[۱۵] اما از نقطه نظر اصول اخلاقی این تعریف با چالش‌هایی مواجه می باشد. اولین چالش این است که باید دید منظور از دولت حاکم در یک کشورچیست؟ آیا دولت‌های تمامیت‌خواه که کوچک‌ترین و ساده‌ترین پرسش‌های طبیعی از سوی شهروندان خود را بی‌رحمانه سرکوب می‌کنند و منافع ملی را صرف مداخلات غیرقابل توجیه و جنگ‌طلبانه خود در دیگر نقاط جهان می‌نمایند، هنوز مشمول تعریف کشور و دولت برای توضیح دیپلماسی می باشند؟ جان راولز برجسته‌ترین متفکر لیبرال معاصر جهان در کتاب *قانون مردمان*، اینگونه دولت‌های حاکم بر برخی از کشورها را قانون‌شکن (منظور از قوانین حقوق بین‌الملل جاری است) می‌داند که باید برای احترام به آزادی‌های اساسی و حقوق بشر مردمان خود (یعنی تامین خیرعمومی)، تحت فشارهای بین‌المللی قرار گیرند.

کانت در یکی از تامل‌برانگیزترین نوشتارهای خود با عنوان *درباره گفتارهای متداول: این ممکن است در تئوری درست باشد ، اما در عمل کاربرد ندارد*[۱۶]، آموزه اخلاقی ارزشمندی برای جهان امروز معرفی می‌کند، آموزه‌ای که برای لابی‌گران حکومت اسلامی می‌تواند مفید باشد. او در این نوشتار، کسانی که سیاست را به معنی پیشبرد منافع طبقه خاصی تلقی می‌کنند، و از دیپلماسی هم به عنوان هنر پیشبرد گفتگو میان کشورها (صرف‌نظر از این‌که مشروعیت دارند یا نه) به طریقی موفقیت‌آمیز می‌دانند، و خود را صلح‌طلب معرفی می‌کنند،

---

[۱۵] آقای دکتر هوشنگ امیر احمدی و آقای تریتا پارسی دو تن از چهره‌های شناخته شده این جریان می باشند.

[16] Immanuel Kant (1793). *On the Common Saying: That May be True in Theory, but It does not Apply in Practice.*

بی‌فرهنگ و بی‌معرفت (و به تعبیر کانت هرزگی اخلاقی)[۱۷] خطاب می‌کند چرا که اینان اخلاق و وجدان انسانی را قربانی سیاست، دیپلماسی و موفقیت درآن می‌سازند. این کشورها، و حامیان لابی‌گر آنها، اساسا هیچ درک صحیحی از مسئولیت‌پذیری و بهبود در نظم جهانی را ندارند و به دلیل ماهیت تمامیت‌خواهی خود هرگز نمی توانند آنرا تحمل نمایند. دولتی که منافع شهروندان خود و منافع ملی را قربانی اهداف سلطه‌گرایانه خارجی ساخته است، و در داخل نیز ساده‌ترین حقوق مردمان را نادیده می‌انگارد، بی‌تردید مشروعیت خود را از دست می‌دهد. این‌گونه کشورها نمی‌توانند مشمول دیپلماسی برای توسعه روابط مسالمت آمیز در جامعه بین‌المللی باشند، و به همین‌سان مدافعان ریز و درشت و لابی‌گران آنها نیز نمی‌توانند درک صحیحی از مفهوم مسالمت‌آمیز بودن روابط بین‌الملل داشته باشند. البته مجال توضیح این بحث در اینجا نیست. اما نگاهی ساده به حقوق بین‌الملل معاصر شامل حقوق بشر بین‌المللی نشان می دهد که هر نوع مفهوم روابط صلح‌آمیز، باید ضرورتا با احترام به حقوق ذاتی مردم همراه باشد. این پیش‌فرض را اعلامیه جهانی حقوق بشر در بند اول مقدمه خود به روشنی توضیح داده است: "شناسائی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان اساس آزادی و عدالت و صلح در جهان است". آیا لابی‌گران بر این حقایق مورد انتظار خانواده بشری وقوف دارند؟ اگر پاسخ مثبت است، پس چرا حقوق ذاتی هموطنان ستم‌دیده خود را نادیده انگاشته و لابی‌گری را از مجرای حقیقی آن منحرف می‌سازند؟ اگر آگاهی و وقوف ندارند، پس چرا یک چنین مفاهیمی را به عنوان راهنمای عمل لابی‌گری برگزیده‌اند؟

صلح و امنیت چیست؟

به زبانی ساده امنیت ضرورتا نمی‌تواند با زندگی در شرایط صلح (یعنی فقدان جنگ) معادل باشد. بلکه امنیت به معنی امنیت انسانی است[۱۸]. هیچ صلحی بدون امنیت انسان (یعنی صلحی عادلانه و مطابق با اراده آزاد مردم) نمی‌تواند پایدار باشد. دانش آموخته‌گان علم سیاست، باید با وجدان آگاه و مسئولیت‌پذیری دقت داشته باشند که بدون احترام به حقوق و آزادی‌های اساسی مردم امنیت هیچ معنی و مفهوم حقیقی نمی‌تواند داشته باشد. آنهایی که الفبای علم سیاست را خوانده اند به خوبی می‌دانند که مقدمه منشور ملل متحد (که در حکم قانون اساسی جهان است) در ابتدا بر احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی تاکید می‌کند، سپس آنرا به عنوان سنگ‌بنای نظم و امنیت صلح‌آمیز جهانی معرفی می‌نماید. یعنی اول

---

[17] Moral Philistine

[18] https://www.un.org/humansecurity/what-is-human-security/

حقوق انسان، سپس امنیت. بنابراین، سه پرسش اساسی را باید در برابر کسانی که شعار صلح‌جویی و امنیت سر می‌دهند، قرار داد: اول، امنیت برای چه کسی؟ دوم، امنیت نسبت به چه تهدیدی؟ و سوم، امنیت با چه ابزاری؟

پاسخ خیلی ساده است. سازمان ملل متحد دکترین امنیت انسانی را این‌گونه تعریف می‌کند:

الف: امنیت یعنی تامین حقوق ذاتی و غیرقابل تردید مردم برای برخورداری از آزادی، کرامت و حرمت انسانی خویش، و رها بودن از فقر و نا امیدی

ب: همه مردم، بویژه افراد آسیب‌پذیر، باید از هرنوع ترس آزاد باشند، باید بتوانند از فقر رهایی یابند، و فرصت برابر برای استفاده از تمام حقوق انسانی و توسعه توانایی‌های خود را داشته باشند.

.

بنابراین صلح و امنیت ضرورتا معادل با فقدان جنگ نیست. این خطای بزرگ لابی‌گران خارج نشین است که مفهوم صلح را به فقدان جنگ تقلیل داده و چشم بر عدالت فرو می‌بندند. آنها، دانسته و یا نادانسته، فراموش می‌کنند که امنیت یعنی رها بودن مردم از ترس دستگیرشدن، زندان و شکنجه، یعنی رها بودن از فقر و گرسنگی، رها بودن از نا امیدی و ناتوان بودن، رها بودن از تخریب محیط زیست. آیا لابی‌گران پاسخی به چرایی کارهای خود در قبال غفلت از معنای حقیقی صلح و امنیت دارند؟ آیا می‌توان باور داشت که کسانی با داشتن بالاترین درجات دانشگاهی در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل از دانشگاه‌های امریکایی و یا اروپایی، نسبت به معنای صحیح صلح و امنیت و وابستگی غیرقابل تردید آن به احترام به حقوق انسان، نا آگاه باشند؟ به سختی می‌توان پاسخ مثبتی به این پرسش ها داد. باز هم باید قضاوت را به وجدان تاریخ، و آگاهی مردم بیدار و هشیار واگذار کرد.

امنیت ملی و بین‌المللی نمی‌تواند بدون امنیت انسانی معنی داشته باشند. حال چگونه است که کسانی زیر عنوان علم سیاست و روابط بین‌الملل، امنیت انسانی را نادیده انگاشته و فقط آنرا در پناه موفقیت در گفتگوهای دیپلماتیک توضیح می‌دهند، و حقوق مردمان مظلوم، ستم‌دیده، و به حاشیه رانده‌شده را نادیده می انگارند؟ آیا اینان دانش خود را در خدمت توجیهات غیرانسانی نظام‌های تمامیت‌خواه قرار نمی‌دهند؟

دیالوگ (همپرسگی) روشنفکرانه چیست؟

با یادآوری همان مفهوم کانتی بی‌فرهنگ و بی‌معرفت بودن اخلاقی، این که دیالوگ را به گفتگوهای دیپلماتیک و یا چانه‌زنی‌های تجاری و اقتصادی تقلیل داده شود، خطای بزرگی خواهد بود. همچنین خطاست که مشارکت مدنی معنادار، و یا عدالت و پرورش و شکوفایی انسانی، را به پشت پرده زدوبندهای لابی‌گری کشاند، بویژه وقتی که یک گروه لابی‌گر شفافیت را به عنوان سنگ بنای اعتمادسازی معرفی می‌نماید، اما خود همواره در عمل آنرا نادیده می‌انگارد.

آکادمیک‌ها و به اصطلاح روشنفکرهایی که هم‌پرسگی را فقط در قالب گفتگوهایی برای پیشبرد صلح دوستی تقلیل داده، و یا در پشت درهای بسته و از زاویه دید محدود و شاید هم فرصت‌طلبانه خود آنرا جستجو می‌کنند، معنای واقعی دیالوگ (همپرسگی) را فدای تامین منافع فردی و گروهی خود می‌سازند. اینان هم‌پرسگی را به گفتگوها یا چانه زنی‌های تجاری و اقتصادی، و بدون هرنوع شفافیت در آن‌ها، تقلیل می‌دهند. این درحالی است که هم‌پرسگی یعنی بودن با دیگران برای درکی عمیق از معنای زندگی؛ یعنی با هم بودن برای رهایی‌بخشی آنهایی که از رنج‌های تاریخی توسط رژیم‌های خودکامه در عذاب هستند، هم‌پرسگی یعنی تلاش جمعی برای خیرعمومی در برابر همه اشکال تمامیت خواهی و استبداد نظام‌های حاکم. هم‌پرسگی یعنی گام نهادن در فرآیندی برای یادگیری متقابل با هدف پیشبرد منافع جامعه بشری؛ یعنی خود را در دیگران یافتن؛ یعنی شکل بخشیدن به یک "ما"ی متعهد به آزادی خواهی و حقوق بنیادین انسانها؛ یعنی دست‌یابی و استقرار عدالت اجتماعی؛ یعنی تلاش برای احیا و پیشبرد منافع آنهایی که به فقر کشیده شده‌اند، و عزت و کرامت انسانی آنها پایمال شده است.

آیا دست اندرکاران شورای ملی ایرانیان امریکا، هواداران آن‌ها، و سازمان‌های موازی که در کانادا تشکیل شده‌اند، و یا آن‌هایی که ممکن است ساده‌انگارانه از صلح سخن می‌گویند، درک صحیحی از مفاهیم مسئولیت پذیری، بهبودی در شرایط زندگی انسانی، ضرورت باز تعریف نظم جهانی براساس احترام به حقوق ذاتی انسان‌ها و ارزش‌های دمکراتیک دارند؟ آیا واقعاً معیارها و اهداف هم‌پرسگی سازنده و معطوف به رهایی مظلومان و ستم دیدگان حکومت استبدادی دینی را در نظر می گیرند؟ آیا صلح مورد نظر آنان همراه با عدالت جویی

و دفاع از سرکوب‌شدگان است؟ چه کسی از بهبودی روابط میان نظام‌های استبدادی و سرکوبگر با دمکراسی‌ها سود می‌برد؟ نظام‌های تمامیت‌خواه و سرکوبگر؟ ولابی‌گران آنها؟

ما باید با دقت به بازی‌های زبانی و عناوین آکادمیک مانند روشنفکربودن، صلح دوستی، هم‌پرسگی، دیپلماسی، و واژه های مشابهی که بکار گرفته می‌شوند تا منافع و روابط قدرت را مستحکم و پابرجا نگهدارند، دقت کافی داشته باشیم. کوتاهی و قصور به لحاظ اخلاقی خطا و خیانت به مفهوم متعالی انسانیت و حقوق ذاتی انسان‌هاست. ما باید خود را به یک تعهد عمیق اخلاقی و سیاسی برای دفاع از حقوق مظلومان و ستم‌دیدگان و بر ملاساختن طرح‌های فریب‌کارانه ستمگران و لابی‌گرهای آنان متعهد سازیم. امید به آن روزی که لابی‌گران به خود آیند و وجدان خویش را بیش از این به زندگی کوتاه دنیایی نفروشند. و بازهم به امید روزی که آنان به آغوش ملت بازگشته و در نزد مردم ستم‌دیده سربلند و سرافراز گردند.

فصل چهارم

عوام‌فریبی و حکومت بدترین‌ها

در ادبیات فلسفه سیاسی و موضوعات مربوط به حکومت‌داری، معمولاً واژه‌ها فریبنده بوده و ممکن است که افکار عمومی را به مسیری بکشاند که در آن زندگی و سرنوشت مردم در دست "عوام‌فریبان" و یا "بدترین‌ها" قرار گیرد. عوام‌فریبان با برجسته ساختن موضوعات عدالت اجتماعی و به‌ظاهر در موضع نقد وضعیت حاکم، مردم را به تحرکات و بسیج‌های توده‌ای (به عبارتی پاپولیستیک) برمی‌انگیزند تا بتوانند اهرام‌های قدرت سیاسی و اقتصادی را اختیار خود گیرند.

پرسش‌ها: منظور از انتخابات ادواری برای تعیین سرنوشت مردم یک کشور چیست؟ آیا انتخابات ضرورتاً به معنی وجود دموکراسی در یک کشور است؟ چگونه عوام‌فریبان می‌توانند مردم را در جهت اهدافی هدایت کنند که با نیازهای واقعی آنان فاصله‌ها دارد؟ چرا بدترین‌ها همواره می‌توانند بهترین بهره‌ها را از انتخابات بگیرند؟ این بدترین‌ها چه ویژگی‌هایی دارند و چه کسانی هستند؟

طرح موضوع

در ادبیات فلسفه سیاسی و موضوعات مربوط به حکومت‌داری معمولاً واژه‌ها بسیار فریبنده بوده و ممکن است که افکار عمومی را به مسیری بکشانند که در آن حیات و ممات مردم در دست "عوام‌فریبان" و یا "بدترین‌ها" بیفتند. گروه اول، یعنی عوام‌فریبان، با برجسته

ساختن موضوعات عدالت اجتماعی و با قرار دادن خود و به‌ظاهر در موضع نقد وضعیت حاکم، مردم را به تحرکات و بسیج‌های توده‌ای (به عبارتی پاپولیستیک) برمی‌انگیزند تا بتوانند اهرم‌های قدرت سیاسی و اقتصادی را به دست گیرند. گروه دیگر، یعنی بدترین‌ها و نالایق‌ترین‌ها، خود را در پشت اصول آیین خاصی پنهان می‌کنند، با تلاش برای در اختیار گرفتن اعتقادات باورمندان به آن آیین و مسلک و برای حفظ و تداوم سلطه‌گرایانه حضور خود در قدرت می‌کوشند. گروه اول ادعا می‌کند که می‌خواهد اصلاحاتی را در نظام حاکم ایجاد کند، درحالی‌که منبع اصلی ویرانی جامعه را ازنظر دور داشته و حتی مکارانه با آن همکاری می‌کند. گروه دوم، با داعیه اصول‌گرایی و با دفاع از منبع اصلی ولی پنهان تباهی و فساد، درحقیقت می‌کوشد حضور پرمنفعت خود را در قدرت موجود محفوظ نگه‌دارد. هر دو گروه به‌ظاهر رقیب، فریبکارانه خود را به‌عنوان نماینده و مدافع حقوق مردم معرفی می‌کنند، درحالی‌که معلوم نیست مردم موردنظر آنان چه کسانی هستند و چه رابطه‌ای میان فریبکاری آنان و منافع مردم ستم‌دیده وجود دارد. هر دو گروه با فراخواندن و ترغیب همان مردم موردنظر خود برای شرکت در فرآیندهای انتخاباتی، می‌کوشند مواضع خود را به لحاظ حقوقی مقبول و ازنقطه‌نظر آیینی نیز آن را مشروع جلوه‌گر سازند. در هردوی این شرایط، از طریق برگزاری انتخابات عمومی مردم، به‌ظاهر رهبران حکومتی را بر می‌گزینند. درحالی‌که اساساً مردم، به معنی واقعی کلمه یعنی عموم شهروندان، هیچ نقشی نمی‌توانند در سرنوشت خویش و جامعه خود داشته باشند. بسیج‌های توده‌ای نیز که توسط جریانات فریب‌کارانه آیینی (مذهبی و یا ایدئولوژی) به‌گونه‌ای کورکورانه پشتوانه انتخابات را فراهم می‌آورند، اساساً به‌جز دریافت اجرت نقش دیگری نمی‌توانند در سرنوشت کشور داشته باشند.

این نوشتار کوتاه به توضیحی از مفهوم انتخاب مردم یا آنچه اغلب به دموکراسی اشتهار دارد می‌پردازد. هدف اصلی مقاله قرار دادن این پرسش در پیش روی مردم است که آیا باید در انتخابات پیش روی ریاست جمهوری (و نیز سایر انتخابات) شرکت کنند یا نه؟ اتخاذ تصمیم با آن‌هاست. وجدان تاریخ نیز گواه این تصمیم و قضاوت آنان در این برهه حساس زمانی خواهد بود.

عوام‌فریبی

متفکران اندیشه سیاسی از دیرباز نسبت به این‌گونه سازوکارهای فریبنده هشدار داده و حتی جان و هستی خود را نیز درراه آن فدا کرده‌اند. به‌عنوان‌مثال، افلاطون که خود شاهد برگزاری انتخابات در دولت–شهر آتن بود، حضور مردم در فرآیند انتخاباتی را چیزی به‌جز

فریبکاری نمی‌دانست. به نظر او صرف حضور مردم در فضای انتخاباتی برای برگزیدن افرادی برای اداره حاکمیت، ضرورتاً به معنی انتخاب فردی شایسته برای اداره جامعه نیست. در فصل هفتم از کتاب *جمهوری* و در تمثیل مشهور غار، افلاطون این‌گونه مردم را به عنوان غافلانی می‌دادند که اشباح و سایه‌های روی دیوار را حقیقت فرض کرده و بنا بر همین‌گونه تصورات نادرست به‌راحتی از این سو به آن سو کشیده می‌شوند. اینان تصور می‌کنند که اشباح و سایه‌های روی دیواره غار تاریک عین حقیقت هستند. (افلاطون، ۲۰۰۳: ۲۲۴–۲۲۰) این‌گونه بسیج‌های توده‌ای فقط ابزارهایی برای توجیه و محافظت از حاکمیت هستند و توسط کسانی هدایت می‌شوند که به دنبال سهم خود از حاکمیت هستند. به همین دلیل، هیجان و احساسات رأی‌دهندگانی که اندیشه آنان در کنترل حاکمان و همدستان آن‌ها درآمده است و بسیج انبوه آن‌ها به سمت اعمال هیجانی و احساسی شدید و گسترده سوق داده می‌شود تا نمایشی هم برای قدرت باشد. منظور اینکه به جای رفتارهای معقولانه و روشنگرانه، فضای احساساتی تحریک‌شده توسط صاحبان قدرت، موجی از هیجانات و احساسات را به وجود می‌آورد که در آن خردگرایی جایی نمی‌تواند داشته باشد. درنتیجه، به نظر افلاطون، این جامعه به سمت بی‌خردی و در نهایت به دام تباهی و سقوط کشیده می‌شود. در حقیقت عمل فریب توده‌های مردم، خواه از سوی اصلاح‌طلبان به‌ظاهر نقاد نظام باشد و خواه از جانب آن‌هایی که خود را در پشت اصول اعتقادی پنهان کرده‌اند، ذاتاً رو به‌سوی فروپاشی نظام سیاسی حاکم می‌گذارد. تاریخ معاصر نیز نشانه‌های واضحی از ترکیب عوام‌فریبی و حکومت بدترین‌ها که منجر به شکل‌گیری فاشیسم شده است را به نمایش می‌گذارد.

حال می‌توان موضوع را بیشتر و بهتر توضیح داد. اگر منظور از فراخواندن مردم به مشارکت در انتخابات استقرار دموکراسی، یعنی توانمند ساختن آنان برای تعیین سرنوشت خویش و جامعه براساس آزادی اراده و استقلال در تصمیم‌گیری آنان باشد، روح و پیام این روش حکومت‌داری نمی‌تواند به رأی دادن صرف محدود شود. درواقع روح دموکراسی به ایجاد فضایی سرشار از امید برای حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش از طریق اتخاذ تصمیمات منطقی، مشارکتی، فکورانه و سنجیده و عادلانه توسط شهروندان آگاه به شرایط اجتماعی وابسته و منوط می‌باشد. در حقیقت، برخلاف مدل‌های مبتنی بر اتخاذ صرف رأی،[۱۹] روح دموکراسی بر مشارکت فراگیر، عمیق و ریشه‌دار و آگاهانه شهروندان برای تصمیم‌گیری پیرامون تعریف منافع مشترک و نحوه به اجرا درآوردن آن‌ها تأکید دارد. اعلامیه جهانی حقوق بشر، در بند اول از ماده ۲۱ تصریح می‌کند که اولاً مشارکت در تعیین نحوه اداره کشور حق

[19] Aggregative democracy

ذاتی و غیرقابل‌انکار مردم است. ثانیاً، چنین حقی با آزادی‌های سیاسی مردم و برخورداری از آن‌ها همراه است "هر شخصی حق دارد که در اداره امور عمومی کشور خود، مستقیماً یا به وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید". اهمیت همراه ساختن حق تصمیم‌گیری مردم با برخورداری آنان از آزادی‌های اساسی این است که نه‌تنها فرایند انتخاباتی باید شفاف و منصفانه باشد، باید به تغییرات اساسی در شرایط زندگی آنان آن‌گونه که مردم آزادانه و به دور از هر نوع ترس و محدودیت و اراده می‌کنند منجر شود. درعین‌حال، نفس عمل انتخاب کردن براساس آزادی کامل اراده مردم و براساس حقوق ذاتی آنان، می‌بایست به پایان بخشید به فساد، رویه‌های سرکوبگرایانه و ناقض حقوق بشر، استقرار عدالت اجتماعی و درنهایت حاکمیت مردم توسط خودشان باشد.

با این توضیحات، ویژگی دموکراسی برخاسته از آزادی اراده مردم را باید فقط براساس آگاهی‌های عمیق، شایستگی‌ها، منافع و نیز خواسته‌های شهروندان تفسیر نمود. در این‌گونه دموکراسی هرچند که تصمیمات ممکن است تحت تأثیر نفوذ گروه‌های فشار، چانه‌زنی‌های قانون‌گذاری و مانورهای نمایندگان برای انتخاب مجدد قرار گیرد، ولی شاکله اصلی تصمیم‌گیری و سیاست سازی براساس مشارکت عمومی آگاهانه، آزادانه و دموکراتیک تعیین می‌شود. به عبارت روشن‌تر، اعتبار سیاست‌های نظام سیاسی به استدلال‌های سنجیده،[۲۰] منصفانه و واقعی مردم که بازیگران اصلی فرآیندهای دموکراتیک می‌باشند، بستگی دارد. ازآنجایی‌که روح تصمیم‌گیری براساس مشارکت فعال و معتبر مردم قرار دارد، فرآیندهای مشارکتی مردم مانع از تقسیم نابرابر قدرت شده و راه را بر نفوذ عوامل غیر مردمی، فرصت‌طلب و جزمی‌گرایان در تصمیم‌گیری‌های تأثیرگذار بر دولت مسدود می‌کند. همین مشارکت آگاهانه به‌عنوان روح دموکراسی واقعی به تصمیمات اتخاذ شده اعتبار می‌بخشد. ازاین‌روی، تأکید بر آزادی اراده آگاهانه مردم و احترام و اجرای حقوق ذاتی آنان برای تعیین سرنوشت خویش نقطه آغازین بحث دموکراسی می‌باشد. منظور این است که مادامی‌که شهروندان از طریق یک فرایند رأی‌گیری عمومی آزادانه و در فضای مشارکت آگاهانه و با برخورداری از حقوق برابر مدنی و سیاسی نمایندگان خود را انتخاب می‌نمایند، تصمیمات اتخاذ شده توسط نظام قانون‌گذاری می‌تواند مشروع، قانونی و لازم‌الاجرا می‌باشد حتی اگر برخی از اختلاف‌نظرها همچنان وجود داشته باشد.

بنابراین، مشروعیت یک فرآیند انتخاباتی از طریق ساز و کاری سه‌گانه حاصل می‌شود:

---

20 Public deliberation

۱) مردم باید از برابری مدنی و سیاسی برای اتخاذ تصمیم در فضای عمومی برخوردار باشند.

۲) مفهوم و کارکرد نمایندگی، خواه در انتخابات ریاست جمهوری و خواه قوه مقننه و یا شوراهای حلی و صنفی، باید بازتاب‌دهنده خردی جمعی و تصمیمی همگانی باشد.

۳) قاعده رأی مردم، حتی تصمیم اکثریت، می‌بایست ملاک مشروعیت نظام حاکم باشد به‌گونه‌ای که هیچ مجال و فرصتی برای تحمیل یک اقلیت مخالف حقوق و آزادی‌های اساسی مردم فراهم نیاید. فرضیه اصلی نهفته در این نگرش یا عمل انتخاب کردن برای برقراری دموکراسی این است که چنین سازوکاری اختلاف‌نظرها پیرامون حیات کشور و مردم را به پایین‌ترین سطح ممکن کاهش می‌دهد زیرا که همه رأی‌دهندگان دسترسی برابر به یک سیستم رأی‌گیری منصفانه را دارا می‌باشند. علاوه براین، گفتگوها و مشورت‌های عمومی و منطقی در روند تعیین نمایندگی، رکن اصلی دموکراسی را پایه‌گذاری می‌کند. دراین نگرش رأی‌دهندگان از طریق یک فرآیندی که در آن اختلافات فرهنگی و هویتی به کمترین درجه نزاع برانگیز خود رسیده است، اختیارات و قوای خود را به نمایندگان منتخب برای سیاست‌گذاری‌های عمومی واگذار می‌کنند. ازاین‌روی نمایندگی به این دلیل که تجلی اراده و حاکمیت مردمی می‌باشد در مجلس مقننه به قانون اعتبار می‌بخشد.

با در نظر داشتن عدم رضایت حاصل از نادیده گرفتن نقطه نظرات و دیدگاه‌های گروه‌های اقلیت و همه آن‌هایی که به اشکال و عناوینی مذهبی، قومی، جنسی و هویتی از فرآیندهای تصمیم‌گیری عمومی حذف شده‌اند، فضای دموکراسی ساز و کارهایی را فراهم می‌آورد که به‌موجب آن امکان شنیدن صدای خاموش شدگان برقرار و فضایی تصمیم سازی منصفانه و منطقی را نیز تأمین نماید. منظور از این توضیح این است که در دموکراسی‌ها فرآیندی منصفانه برای تأمین مشارکت عمومی، یعنی حق برخورداری از آزادی‌های مدنی و اجتماعی به وجود آورده و درعین‌حال و در مقام عمل اجتماعی و به دور از هر نوع محدودیت، سمت‌وسوی سیاست‌ها به طرف دستیابی به منافع عمومی و خیرهای اجتماعی امتداد می‌یابند. این منافع عمومی است که ضرورت مشارکت آگاهانه و مسئولانه و نیز ژرف‌نگر شهروندان را ایجاب می‌نماید. لذا نمی‌تواند به‌صرف برگزاری ساز و کارهای اخذ تقلیل یابد. مشارکت عمومی در فرایند انتخاباتی وقتی معنا پیدا می‌کند که بتواند با دستیابی به تصمیماتی سنجیده، آگاهانه و مسئولانه راه را برای تأمین خیرهای عمومی و نه محاسبه سود و زیان‌های فردگرایانه هموار سازد. ازاین‌روی تلاش برای گستره حیطه روابط قدرت گروهی و آیینی-مسلکی، ارتقای جایگاه‌های اجتماعی و سیاسی برای گروه‌های خاص، ملاحظات از پیش تعیین شده و درنهایت سلطه بر منابع کشور، با روح دموکراسی در تضاد قرار می‌گیرد. به

همین دلیل هر نوع انتخاباتی باید بیش از هر چیز به حفظ و حراست از حقوق بشر، آزادی‌های اساسی و توانمند ساختن مردم برای تعیین سرنوشت خویش معطوف باشد. به همین دلیل، انتخاباتی می‌تواند از اصالت برخوردار باشد که گوناگونی سلایق، دیدگاه‌ها و نقطه نظرات و از همه مهتر منافع درماندگان و ستم دیدگان و همه آن‌هایی است که در اثر نابرابری و بی‌عدالتی ساختارهای اجتماعی و سیاسی به حاشیه رانده شده‌اند را در بر گیرد. بی‌تردید این حقیقت برای همگان روشن است که آنچه باید شهروندان را برای کشیده شدن به فرایند انتخابات و مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها ترغیب نماید، همین احساس مسئولیت برای برقراری بنیادهای اجتماعی مناسب برای تأمین عدالت اجتماعی است. هرگاه انتخابات برای توجیه منافع طبقات حاکم بر سرنوشت جامعه سازمان‌دهی شود، روی دموکراسی خواهی و حق تعیین سرنوشت مردم را رو به تحلیل می‌برد. لذا مشارکت عمومی و تعداد رأی‌دهندگان هرگز نمی‌تواند توضیح‌دهنده روح دموکراسی باشد چراکه اینان ممکن از جانب اهداف عوام‌گرایانه بسیج شده و یا با در نظر داشتن آرمان‌ها و منافع فردی و گروهی برانگیخته شده باشند.

این ملاحظات بیش از هر چیز این ضرورت را ایجاب می‌کند که مشارکت آگاهانه و برقراری رویه‌های استدلالی برای تأمین فضای برخورداری از آزادی‌های سیاسی برای حضور فعال در فرآیندهای دموکراتیک ریشه‌های عمیق‌تری در لایه‌های مختلف جامعه دوانده و بر تقویت کارایی و متناسب بودن نهادهای دموکراتیک کمک می‌نماید. در این ارتباط است که پیام اصلی دموکراسی به نحو قانع‌کننده‌ای ادراک می‌شود. درواقع نه فقط مشارکت مردم در فضای انتخاباتی برای رأی دادن، بلکه نقطه نظراتی که برای اهداف خود به شیوه‌ای کنش‌گرایانه[21] به معرض نمایش می‌گذارند، معنی دموکراسی را تعیین می‌کنند. از طریق بیان نظریات و استدلال‌ها پیرامون دستیابی به اهداف عمومی، فرایند دموکراسی ماهیتی همپرسه (مبتنی بر دیالوگ) به خود گرفته و این فرصت را فراهم می‌آورد تا مشارکت‌کنندگان بتوانند از نقطه نظرات و اندیشه‌های یکدیگر آگاه شده و درواقع فرایند یادگیری متقابلی به وجود آورند که طی آن بهترین شیوه‌های دستیابی به اهداف عمومی آشکار گردد. این فضای مشارکت به نهادها و ابزارهای مناسب مانند رسانه‌های جمعی و نهادهای مستقل جامعه مدنی ارتقای سطح آگاهی و دانش سیاسی مشارکت‌کنندگان نیاز دارد. به عبارت بهتر از طریق این ابزارهاست که رابطه‌ای حیاتی و غیرقابل‌اجتناب میان مشارکت عمومی و توانمندسازی اراده شهروندان به‌ویژه آن‌هایی که به حاشیه رانده شده‌اند شکل می‌گیرد که حق حاکمیت فردی را در صحنه عمل اجتماعی به معرض نمایش می‌گذارد. درنتیجه تعامل میان

---

21 Proactive

مشارکت‌کنندگان از یک‌سو و فراهم آوردن فضای مناسب برای توانمندسازی آنانی که بنا بر دلایل ساختاری از صحنه مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها حذف و خاموش شده‌اند، از دیگر سو، ماهیت دموکراسی را ارتقا می‌بخشد. همین امر به‌نوبه خود مشارکت عمیق‌تر و آگاهانه‌تر شهروندان را ترغیب می‌نماید.

هرگاه به ویژگی‌های دموکراسی خواهی از نقطه نظر توانمندسازی شهروندان توجه شود، این نکته نیز آشکار می‌گردد که شهروندان فرصتی بی‌نظیر خواهند داشت تا وظیفه خود برای تحقق عدالت اجتماعی را نیز محقق ساخته و از همه مهم‌تر، قادر شوند تا از طریق بحث‌های عمومی آگاهانه و شفاف توضیح دهند چه نهادهایی برای استقرار اصول آزادی برای تقویت مدیریت عمومی نیاز می‌باشد. در حقیقت فرایند دموکراتیک نباید نمی‌تواند به امر رأی دادن صرف بدون امکان توجه به عدالت اجتماعی محدود شود. علاوه براین معنادار بودن فضای مشارکتی باید دربرگیرنده شرایطی باشد که به‌موجب آن اختلاف‌نظرها به حداقل فرسایش خود رسیده و زمینه را برای دستیابی به‌نوعی اجماع ملی درجهت تعریف ساختار اجتماعی لازم برای ایجاد عدالت اجتماعی فراهم آورد. برای این منظور به‌نوعی عقلانیت به لحاظ اجتماعی[۲۲] ساخته شده نیاز است که بتواند سلامت و معنادار بودن فرایند رأی دادن را تضمین نماید؛ بنابراین هر نوع تصمیم‌گیری و قانون سازی تا زمانی که داری بار معنایی برای خیر و منافع عمومی نباشد و نتواند سیستم تصمیم‌گیری را تحت نظارت و کنترل حق حاکمیت شهروندان قرار دهد، دموکراتیک نخواهد بود. اگر این جنبه حیاتی نادیده گرفته شود دموکراسی معنای وجودی خود را ازدست‌داده و فقط به فرصتی برای رأی دادن ناآگاهانه و عوام‌گرایانه تبدیل می‌شود. این حالت وقتی اتفاق می‌افتد که مفهوم عقلانیت عمومی به بسیج‌های مردمی کورکورانه و معطوف به قدرت گروهای سیاسی خاصی محدود شود. در این شرایط، فضای مشارکتی ماهیت غیر کنش‌گرایانه و منفعلانه به خود گرفته و ایجاد هر نوع اقدامی را برای تحقق عینی شرایط برابری و حضور مؤثر شهروندان در تأمین اهداف عمومی مسدود می‌سازد.

آشکارا توجه عمیق به اهمیت عقلانیت عمیق آگاهانه که برخاسته از تعهد و نقش فعال شهروندان می‌باشد، در تعمیق موضوعیت غیرقابل‌انکار دموکراسی مشورتی نقش دارد. از این نقطه نظر شهروندان بازیگرانی نخواهند بود که فقط براساس محاسبه سود و زیان و منافع خویش برانگیخته می‌شوند. بلکه مفهوم شهروندی به‌خودی‌خود به وظیفه پیشبرد خیر اجتماعی و ایجاد ساختارهای معطوف به عدالت اجتماعی منوط می‌گردد. مفروضه اصلی این

[22] Publicly constructed reason

استدلال این است که نمی‌توان با تکیه صرف بر تحلیل نیازها و تکاپوهای طبیعی پروژه حیاتی مبتنی بر عدالت اجتماعی را تعریف کرد به این دلیل که دراین نگرش تقلیل‌گرایانه هویت انسانی و اخلاقی فرد از نظر دورنگه‌داشته شده است. لذا بنیادهای جامعه سالم را فقط باید بر مبنای برخورداری مردم از حقوق برابر آزادی‌های بنیادین که در مسیر مشارکت آگاهانه در سرنوشت جامعه ترسیم می‌شود، تعریف نمود. این هدف هنگامی قابل‌دستیابی است که باور داشته باشیم که شهروندان خردمند و منطقی به‌واسطه شخصیت ذاتی اخلاقی خویش همواره به حفاظت و حراست از منافع و خیرهای عمومی پایبند باقی می‌مانند.

با توجه به این بعد حیاتی و ضروری برای تحقق بخشیدن به حقوق مردم، دموکراسی نمی‌تواند هدف متعالی توانمندسازی عاملیت انسانی را نادیده انگارد. این بزرگ‌ترین تناقض ذاتی در عمده نظام‌هایی است که مفهوم دموکراسی‌خواهی را به عمل رأی دادن به‌عنوان هدف مشروعیت نظام سیاسی تقلیل داده و با فریبکاری هدف متعالی توانمندسازی شهروندان را خدشه‌دار می‌سازند. به همین دلیل ساز و کارهای صرف برای عمل رأی و رأی گرفتن برای نمایندگی، عملاً به حیطه نفوذ گروه‌های قدرتمند، فضایی برای بسیج‌های عوام‌گرایانه و یا توجیهات ایدئولوژیک طبقات حاکم برای حفظ منافع فردی و گروهی محدود می‌شود. برای جلوگیری از این برداشت نادرست از مفهوم دموکراسی، باید یادآوری نمود که دموکراسی تا جایی با معنی خواهد بود که به شیوه‌ای سودمند بتواند عاملیت آزاد انسانی را محقق و مردم را در جهت دستیابی به اهداف مشروع عمومی توانمند سازند. بی‌تردید این بعد دموکراسی پیش شرط اصالت عدالت اجتماعی است. علاوه براین مؤثرترین شیوه توانمندسازی عاملیت انسانی، پیشبرد قابلیت‌های مردم و تحقق‌بخش حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان می‌باشد. این پیش‌زمینه ابزاری راه را برای تعریف مفاهیم و فلسفه حیات، رژیم‌های رفاه اجتماعی و توسعه آزادی‌های اجتماعی و سیاسی هموار می‌سازد؛ بنابراین برخورداری از آزادی‌های اساسی از یک‌سو، ضرورت برقراری فضای مشارکتی آگاهانه را توضیح داده و از دیگر سو همان فضای مشارکتی را به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد هرچه بیشتر و مؤثرتر آزادی‌ها و تحقق عاملیت انسانی به‌کارمی‌گیرد. به همین دلیل دموکراسی را باید در قالبی ابزاری برای تسهیل دستیابی به خیر و منافع عمومی دانست. هرگاه این بعد دموکراسی‌خواهی فراموش شود، ادعای انتخاباتی برای آن به چیزی مگر استقرار بیشتر مبانی اقتدارگرایی نخواهد بود.

فصل پنجم

فیلسوف و معضل فریبکاران

خطاب به روشنفکرنمایانی که چشم بر روی دردهای جانکاه مردم ستم دیده فروبسته و با فریبکاری و بی‌شرمی سیاست‌های سرکوب‌گرایانه حکومت‌های استبدادی تمامیت‌خواه را توجیه می‌کنند. اینان کسانی هستند که نه تنها به آرمان انسانیت، بلکه به هویت انسانی خود نیز خیانت می‌کنند.

پرسش‌ها: فریبکاری چگونه در فلسفه سیاسی تعریف می‌شود؟ چرا فریبکاران همواره با بی‌شرمی اصل شرافت انسانی را زیر پا می‌گذارند و به دفاع از نظام‌های سیاسی استبدادی برمی‌خیزند؟ بی‌شرمی، هرزگی سیاسی و بی‌شرفی ویژگی چه کسانی است؟ چرا و اساساً چگونه وجود برخی از مردم از هویت انسانی شرافتمند و آزادی‌خواه تهی می‌شوند؟

طرح موضوع

ویژگی‌های غیرانسانی و ضد انسانی مانند فریبکاری و بی‌شرفی که وجود برخی از مردم را از هر نوع هویت انسانی تهی می‌سازد، همواره موردتوجه فلاسفه بوده است. اهمیت نگاهی فلسفی به این خصیصه‌های زشت و زیان‌بار به‌ویژه در این واقعیت قرار دارد که فلاسفه می‌توانند خطوط عمیق روشنگرانه‌ای را در برابر این‌گونه افراد قرار دهند تا آنان بتوانند با دستیابی به آگاهی لازم، راه بازگشت خود به‌سوی زندگی شرافتمندانه را هموار سازند.

درعین‌حال فلاسفه می‌توانند پشتوانه‌های فکری کسانی که این‌گونه اقدامات غیرانسانی را دنبال می‌کنند، برای مردم آشکار سازند. در حقیقت، می‌توان گفت که رفتار غیر شرافتمندانه، خواه از روی قصد و غرض باشد و خواه از جانب ناآگاهی و جزمی‌گرایی آیینی (ایدئولوژیک)، می‌تواند با طریق برقراری فضاهای روشنگرانه و مسئولانه برای کسانی که این رفتارها را دنبال می‌کنند، زمینه بازگشت آنان به زندگی شرافتمندانه را هموار نماید؛ بنابراین، مارکس در نامه خود به فویرباخ به‌خوبی توضیح می‌دهد که کار فیلسوف فقط توضیح و تفسیر جهان نیست. بلکه در پی این است که جهان را از طریق زدودن آلودگی‌های (درونی مردم) آن را به فضایی برای زندگی بهتر و انسانی آماده سازد. (مارکس، ۱۸۴۵: ۱۵–۱۳)

دراین‌ارتباط پرسش اصلی که در ذهن شکل می‌گیرد این است که به‌طورکلی چرا و چگونه افرادی چشم به روی واقعیت‌های جامعه فروبسته و خواه به دلیل محاسبه مزایا و منافع شخصی و یا از روی تعصب و کوردلی به دفاع از سیاست‌های نظام‌های سرکوبگر و تمامیت‌خواه برمی‌خیزند؟ چگونه است که این افراد به جوهره انسانی خود پشت پا زده و زیر نقاب روشنفکری و عناوینی مانند تحلیلگر، روزنامه‌نگار و یا نویسنده نقطه نظرات منفعت طلبانه خود را در جوامع توسعه می‌بخشند تا بتوانند از طریق آن با فریبکاری، مردم را از فهم صحیح حقایق و دردها باز دارند؟ البته آن‌ها به‌آسانی دروغ نمی‌گویند و به یا به‌آسانی مردم را فریب نمی‌دهند. بلکه با پنهان ساختن نیات پلید خود زیر لوای عنوان‌های گمراه‌کننده‌ای مانند فعال حقوق بشر و غیر و پنهان می‌سازد سعی می‌کنند کاذب را به‌عنوان حقیقت به مردم بنمایانند. به همین دلیل، بی‌شرفی با روشنفکرنمایی می‌آمیزند تا مردم را با فریب‌کاری از راه مبارزه با استبداد سیاست‌های غیرانسانی بازدارند.

پیچیدگی موضوع از دیدگاه اندیشه انسانی این است که در ابتدا پرسش نماییم در اصل شرم چیست و شرمسار بودن چگونه است تا بتوانیم با درک روشن معنی و مفهوم آن توضیح دهیم بی‌شرمی چیست و چگونه اتفاق می‌افتد. بعدازاین می‌توانیم دریابیم که چرا افرادی به‌سوی بی‌شرفی کشیده می‌شوند. بهتر است بپرسیم که اساساً شرمساری به‌عنوان احساس ندامت از بابت کاری خلاف چیست که عده‌ای نمی‌توانند از آن بهره‌ای مثبت برده و هویت انسانی مخدوش خود را از مسیر انحرافی به راه درست انسانی هدایت کنند. آیا آنان احساس درد رنج و عذاب درونی برای کارهایی که انجام می‌دهند را ندارند و نمی‌توانند داشته باشند؟ آیا هرگز نمی‌پندارند که به‌واسطه بی‌شرافتی رفتار خود روزی در نزد مردم بدنام و رسوا خواهند شد؟

کلید اصلی این بحث در تعریف موضوع شرم و شرمساری قرار دارد چراکه این‌چنین مفاهیمی با قضاوت و حکم قرار دادن وجدان و ندای درونی، فرد را با این پرسش مواجه می‌سازند که آیا نمی‌بایست همواره تلاش کرده و خود را اصلاح کند؟ شرمساری یعنی داشتن احساس نوعی درد و یا عذاب درونی برای اقداماتی که ممکن است انجام شود یا اینکه انجام شده است. در این صورت فرد خطاکار با یک اضطراب و پیچیدگی درونی مواجه می‌شود که پیوسته هویت انسانی او را زیر سؤال قرار می‌دهد و این ترس را در وجود او بر می‌انگیزد که به دلیل کار بدی که انجام داده است و یا می‌خواهد انجام دهد، ممکن است رسوا و بدنام شود. به‌طور طبیعی در اثر این بدنامی است که وی قادر به ادامه حیات اجتماعی با عزت و آبرومند نخواهد بود. در حقیقت احساس شرمساری حاصل تلاطم وجدان و قوه قضاوت درونی آزادانه و مبتنی بر عقلانیت انسان مستقل می‌باشد. همین وجدان مسئول است که شرمساری در احساس درونی بر می‌انگیزد. به همین خاطر تلاطم روحی حاصل از شرمساری دردناک و عذاب‌آور است. این شرایط هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد نیاز دارد برای تعریف هویت انسانی خود با دیگر اعضای جامعه در پیوند قرار گرفته و هویت خود را نیز از طریق تعامل و ارتباط با آنان بر سر منافع مشترک و خیر عمومی تعریف کرده و شکل بخشد؛ بنابراین، باز هم این سؤال مطرح می‌شود که چرا عده‌ای این احساس عذاب درونی و درد را نمی‌توانند درک کنند. البته شاید هم بتواند درک کنند اما کوچک‌ترین ارزشی برای جامعه و خیر عمومی قائل نیستند. آنان همانند خوکانی هستند که در خوی حیوانی حریص و طمّاع خود فرو رفته اما می‌کوشند با بی‌شرمی و وقاحت کامل چهره‌ای انسانی از خود به نمایش بگذارند؛ یعنی هویتی مخدوش و بی‌محتوا، اما با ظاهری آراسته. آنان درونی پوچ و عقده‌ای زیادی برای بزرگ‌نمایی خود دارند به همین دلیل بی‌شرمی را با فریبکاری برای حفظ و یا پیشبرد منافع آمیخته و خود را به‌سوی خوی حیوانی عاری از شرافت می‌کشانند. این شرایط به‌خوبی توسط جان استوارت میل در کتاب *مذهب اصالت سود*، به نقل از سقراط، توضیح داده شده است:

> بهتر است انسان ناراضی (دردمند) باشیم تا خوکی راضی؛ بهتر است سقراط ناراضی (از شرایط غیرانسانی) باشیم تا یک احمق (از خود) راضی؛ و اگر آن احمق یا خوک نظر دیگری دارد، فقط به این دلیل است که او فقط به (منافع) خود فکر می‌کند. (میل، ۱۸۷۹: ۱۳)

به همین دلیل فلاسفه اخلاق شرم را نوعی احساس طبیعی و ارزشمند می‌دانند که از طریق پیوندی متوازن با ویژگی‌های انسانی، مردم را از راه تاریکی به‌سوی زندگی روشن و مسئولانه اجتماعی هدایت می‌کند. به‌طورکلی، این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد ممکن است هنجارهای رفتاری موردقبول و از همه مهم‌تر اصل انسانیت را نادیده انگارد تا بتواند به

اهداف خود برسد. ولی بلافاصله ندای وجدان احساس شرم و شرمساری را بر وجود او مستولی می‌سازد. در اثر همین احساس است که ویژگی مثبتی را به وجود می‌آورد که فرد را در مسیر شکوفایی و توسعه انسانی قرار می‌دهد. به همین دلیل، شرمساری برانگیزنده و عامل قطعی و مؤثر در راه تکامل اخلاقی فرد و اصلاح امر جامعه است. در نقطه مقابل، همین احساس شرمساری ممکن است اراده لازم برای اصلاح شخصیت فرد را رو به تحلیل برد. به سخن دیگر احساس طبیعی شرمسار بودن ممکن است با ابعاد منفی همراه باشد. به‌عنوان مثال قربانیان تجاوز در نظام‌های مرد سالارانه به دلیل آگاهی‌های کاذب و تحمیلی به آنان ممکن است یک چنین احساس شرمساری را داشته باشند. یا کسانی از بابت دیده شدن بخشی از اندام غیر پوشیده خود یک چنین احساسی را داشته و به دلیل ناتوانی برای عبور از تنگناهای تحمیلی فرهنگی نتوانند احساس شرم خود را به محرکی برای اصلاح هویت خویش و جامعه تبدیل نمایند. با این احساس است که آنان در خود فرو می‌روند و به‌عبارت‌دیگر خود را فریب می‌دهند تا بتوانند به طریقی بر آن احساس طبیعی غلبه کنند؛ اما باید در نظر داشت که اگر احساس شرمساری در مقابل کار زشتی ایجاد شود که در اراده کامل بوده است، این توان اصلاحی را نیز دارد تا از طریق پیوند بخشیدن آن با ندامت و پشیمانی از انجام عمل زشت آن فرد را به‌سوی هویت اصیل انسانی خود راهنمایی سازد.

پارادوکس اجتماعی بی‌شرمی

در پرتو این توضیحات است که باید این پرسش اصلی را مطرح ساخت که شرم چیست و بی‌شرمی چه می‌باشد؟ فلاسفه این‌گونه پرسش‌ها را موردتحقیق و تفسیر قرار داده‌اند. این نوشتار توضیح فلسفی شرم را به‌اختصار با مراجعه به ارسطو توضیح می‌دهد.

در کتابی به نام *هنر بلاغت*،[۲۳] ارسطو شرم را این‌گونه توضیح می‌دهد: "نوعی درد یا پریشان‌حالی در مورد اعمالی بد در زمان حال، گذشته و یا آینده که به نظر می‌رسد فرد را بدنام و رسوا می‌سازد". (۸) به این ترتیب بی‌شرم آنانی هستند که نسبت به احساسات و قضاوت مردم نسبت به اعمال نفرت‌انگیز خود بی‌تفاوت می‌مانند. این مفهوم از شرم معنای اخلاقی عمیقی را با خود حمل می‌کند چراکه با فرد و جایگاه اجتماعی آبرومند او ارتباط و پیوند دارد. در حقیقت، شرم به شرایطی اطلاق می‌شود که با احساسات انسانی آمیختگی پیدا می‌کند و او را با یک تناقض درونی ناشی از احساس ندامت انجام عمل غیرانسانی و اضطراب

---

[23] Aristotle, *Rhetoric*

و ترس حاصل از بی‌آبرویی در نزد دیگران در عرصه اجتماعی مواجه می‌سازد. منظور این است که در اثر ارتکاب عمل بد، از یک سو احساس شرمساری در نزد خود پیدا می‌کند و از دیگر سو، از بابت اینکه در صحنه اجتماعی رسوا و بدنام شود، دچار اضطراب و ترس می‌گردد. فردی که کار نادرست را انجام می‌دهد به دلیل ذات انسانی خود به‌خوبی می‌داند که اگر بازهم چنین اقداماتی را مرتکب شود، بیشتر شرمنده و رسوا شده و همچون موجودی بی‌اراده در باتلاق خودخواهی و بی‌شرمی غرق می‌شود به‌گونه‌ای که برای او راه نجاتی باقی نخواهد ماند. به همین دلیل احساس شرم، حتی قبل از انجام عمل نادرست، در درون فرد بر سر او فریاد می‌کشد و می‌کوشد تا او را از انجام آن اقدام نادرست باز دارد. درحالی‌که نوع دیگری از احساس شرم نیز وجود دارد و آن هنگامی است که بعد از انجام عمل او را دچار احساس ندامت و پریشانی بعد از انجام اقدام نادرست می‌سازد. اولین مرحله احساس با توان بالای اخلاقی و بازدارندگی همراه است زیرا که معطوف به آینده و مورد انتظار می‌باشد و ازاین‌روی می‌تواند حالت نوعی شبه فضیلت را داشته باشد که سمت‌وسوی بازدارندگی دارد. "چیزی که نمی‌توانم به تو بگویم، فقط شرم مرا مهار می‌کند". (۴۰) اگر این احساس نتواند فرد را از انجام عمل زشت باز دارد، احساس شرمساری دیگری در وجود او پیدا می‌شود که او را با کشاندن به گذشته دچار ندامت و شرمندگی می‌سازد. درحالی‌که اولی ابعادی فردی و بازدارنده دارد، دومی با ویژگی‌های اجتماعی می‌آمیزد و به‌سختی ممکن است آن فرد خاطی را به اصلاح عمل نادرست خود وا دارد.

ابعاد اجتماعی شرم بیشتر به این بحث مربوط می‌شود. ارسطو توضیح می‌دهد که بی‌شرم کسی است که حقیقت آشکار را انکار می‌کند. بی‌شرم آنانی هستند که (به دلیل خودبزرگ‌بینی) ما را کوچک پنداشته و یا حقیر می‌سازند. حال اگر ما آن‌ها را حقیر سازیم، هرگز نمی‌توانیم احساس شرم داشته باشیم. دلیل این امر این است که آنان آن‌چنان در خودکامگی فرورفته‌اند که به دیگران اعتنایی ندارند، خیر عمومی را نادیده می‌انگارند و فقط به منافع خود می‌اندیشند. درحالی‌که در قبال آنانی که همواره تواضع و فروتنی را پیشه خود می‌سازند و به مردم توهین نمی‌کنند، احساس آرامش خواهیم داشت. یک بعد دیگر بی‌شرمی نیز باید به این‌گونه افراد افزود. آن‌ها هیچ تمایلی برای مشارکت در کارهای شرافتمندانه مردم ندارند و در دنیای محقر و تاریک خود–منفعت طلبی خویش فرورفته‌اند. آنان هیچ احساس شرمساری بابت کارهای خلاف خود، وطن‌فروشی، خیانت به آرمان‌های آزادی‌خواهانه مردم و همراهی با ستمگر و پوشاندن استبداد او ندارند. این ویژگی‌های پست و فرومایه عین بزدلی و ناتوانی در شکل بخشیدن به منش و هویت انسانی است.

> آن‌ها بیش‌ازاندازه به خود علاقه‌مند هستند؛ و این صفتی است که شکل کوچک اندیشی به خود می‌گیرد. به همین دلیل، آن‌ها زندگی خود را بیش‌ازحد با ملاحظاتی که مفید به نظر می‌رسند (خود–منفعت طلبی) هدایت می‌کنند تا اینکه به شرافت و والامنشی بیندیشند. مفید آنی است که برای خود فرد خوب به حساب می‌آید. درحالی‌که شرافت آن ویژگی انسانی است که مطلقاً خوب است... آن‌ها بی‌شرم هستند... نسبت به آنچه مردم در مورد آن‌ها فکر می‌کنند بی‌تفاوت می‌مانند (هرچند که در درون) احساس حقارت دارند. آنان خواه به ذلیل تجربیاتی در زندگی خود و خواه به دلیل زبونی، به آینده اعتماد نداشته و فقط به منافع زودگذر توجه دارند. (۱۰۱)

تعریف بی‌شرمی که فرد را به‌سوی بی‌شرفی گستاخانه می‌کشاند، راه را برای درک صحیح شرم هموار می‌نماید. به‌درستی شرم چیست و شرمساری کدام است؟

- شرمساری نوعی احساس درونی است که فرد را به تلاطم و ندامت سوق می‌دهد. همین احساس او را با اضطرابی عمیق مواجه می‌سازد؛ اما در نظر داشته باشیم که علت اصلی اضطراب و ترس همان احساس شرمساری و ندامت می‌باشد.

- آن دردی که در درون او را می‌آزارد به دلیل ماهیت عمل شیطانی است که انجام داده و او را در معرض قضاوت دیگران قرار داده و بی‌اعتبار ساخته است. منظور اینکه احساس روانشناسانه فردگرایانه شرمساری با ابعادی اجتماعی می‌آمیزد به این معنا که فرد به دلیل ترس از رسوایی و بدنامی به‌طور پیوسته در درون خود با نوعی تلاطم مواجه می‌شود که او را می‌آزارد.

- شرمساری و ترس از بدنامی دو بعد دارد. اول اینکه فرد خاطی به دلیل قصور در انجام تعهد انسانی احساس شرمندگی پیدا می‌کند. دوم اینکه انجام اقدامات شنیعی مانند وطن‌فروشی و یا خیانت به مردم او را به‌طور پیوسته در حالتی از بی‌قراری نگه می‌دارد که راه گریز بر روی آن بسته می‌ماند، مگر اینکه آن فرد با شجاعت در صدد اصلاح رفتار و هویت خود برآید.

- آن فرد به دلیل شرمساری که ناشی از آگاهی درون می‌باشد می‌تواند با تلاش خطاهای خود را به‌گونه‌ای جبران سازد تا هم از عذاب درونی نجات پیدا کند و هم اعتبار ازدست‌رفته را به دست آورد. حال اگر در این حرکت اصلاحی قصور ورزد، گستاخی بی‌شرمانه او آگاهانه انجام شده است. این فرد هرگز نمی‌تواند جایگاه آبرومند داشته باشد و مانند کوه یخی است که در حرارت عذاب درونی خویش آب شده و هویت انسانی خود را نابود می‌سازد.

راهی به‌سوی اصلاح؟

در فصل نهم از کتاب پنجم *اخلاق نیکوماخین*، ارسطو ابعادی دیگر به این بحث می‌افزاید. شرم بیشتر شبیه نوعی احساس است با ترس از بدنامی همراه می‌شود؛ بنابراین تأثیری مشابه با ترس از چیزی وحشتناک دارد؛ مانند وقتی‌که مردم احساس ننگ می‌کنند، سرخ می‌شوند و یا وقتی از مرگ می‌ترسند رنگ‌پریده می‌شوند؛ بنابراین به نظر می‌رسد که این ویژگی بیشتر از احساسات با اختلال حسی همراه است؛ اما باید در نظر داشت که این احساس هرگز با ویژگی‌های یک انسان خوب همراه نیست چراکه در اثر اقدامات ننگ‌آور برانگیخته می‌شود. انسان شریف هرگز نمی‌تواند ننگ رسوایی را برای خود فراهم سازد. درحالی‌که فرد بی‌شرم همواره به انجام مسابقه شرم‌آور در انجام اقدامات ننگین تمایل دارد. درحالی‌که او پوچ است می‌کوشد خود را خوب نشان دهد. حال اگر فردی در انجام آن کارهایی که انجام می‌دهد، احساس شرم نمی‌کند، نشان از درون پوچ و عاری از احساس انسانیت او دارد. حال باید دید چه شرایطی باید فراهم شود تا احساس شرمساری را در درون فرد زنده و سازنده نگه دارد.

احترام، فروتنی و مهرورزی به مردم صفت‌هایی هستند که مانع از فروافتادن فرد به ورطه رفتارهای شنیع و پیامدهای اجتماعی آن می‌شود؛ بنابراین از همه انتظار می‌رود که در حفظ و پرورش این خصایل متعالی همواره کوشیده و خود را در مسیر رشد و تعالی انسانی قرار دهند. هرگاه این صفات بااراده آگاهانه خود فرد رو به اضمحلال آن بگذارند، جای خود را به بی‌شرافتی و هرزگی اجتماعی و سیاسی می‌دهند. این خصائص شرورانه نمی‌توانند به مردم باشرافت و پاک‌دامن تعلق داشته باشد. در حقیقت، شکل‌گیری شرافت و پاک‌دامنی و یا رسوایی و بدنامی، هر دو در اختیار خود انسان هستند. این فرد است که به دلیل ظرفیت عقلایی فهمیدن و مسئولیت اخلاقی حاصل از آن، به‌خوبی می‌داند که اقدام شیطانی چیست

و چه عواقب شرم‌آوری برای او به دنبال می‌آورد. به همین دلیل می‌تواند و باید تلاش کند در هنگامه وسوسه اقدامات منفعت طلبانه و خیانت بار، به روح پاک خود بازگشته و ارزش انسانی خویش را به تباهی نکشاند. این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که احساس شرمساری مانع از عملیاتی ساختن افکار نادرست و غیر شرافتمندانه می‌شود. ازاین‌روی، پاک‌دامنی، والامنشی و شرافت ویژگی‌های ناب هویت انسانی هستند. درحالی‌که بی‌شرمی خصائص رفتاری کسانی است که از همه ویژگی‌های انسانی خود تهی شده‌اند.

احساس شرمساری و ندامت خواه قبل از انجام عمل خلاف و یا بعد از آن، ارزش ذاتی آموزشی بالایی دارد چراکه با بازسازی وجدان، هویت انسانی را نیز شکل می‌بخشد؛ و این امر به‌ویژه هنگامی امکان‌پذیر است که مردم در آغاز جوانی خویش هستند و نیاز به راهنمایی صحیح برای کسب فضایل اجتماعی شامل فروتنی مهربانی شرافتمندی می‌باشد. در نتیجه هرگاه روح انسانی آنان در مسیر تکامل و شکوفایی قرار گیرد، پذیرش خطاها و عذر تقصیر نسبت به مردم آن‌ها را به آغازی برای بزرگ منشی می‌کشاند. از این‌روی بی‌دلیل نیست که انسان‌هایی که این‌گونه ویژگی‌ها را در درون شخصیت خود تثبیت کرده‌اند، همواره در نزد مردم عزیز و باعزت بوده و مورد قضاوت نیک قرار می‌گیرد. آن‌ها کسانی هستند که روش زیستن شرافتمندانه را آموخته و در درون خود شکوفا ساخته‌اند. آن‌ها توانسته‌اند با گریز از وسوسه‌های شیطانی درونی خویش، ابعاد زیبایی شناسانه هویت انسانی خود را شکل بخشیده و بارور کنند. به همین دلیل حتی اگر خطایی هم از سوی آنان صورت پذیرد با احساس خجالت و ندامت در اصلاح خود می‌کوشند و به این طریق هر چه بیشتر به فضایل انسانی آراسته می‌شوند. آنان انسان‌های شرافتمندی هستند که روحی زیبایی شناسانه داشته و منش اخلاقی خود را در امتداد خیر عمومی و منافع جمع امتداد داده‌اند.

فصل ششم

مفهوم هرزگی سیاسی در فلسفه اخلاق

عقلانیت روشنگر دربرگیرنده مسئولیت اخلاقی و تعهد اجتماعی برای خوب بودن و فراخواندن همگان به خیر عمومی است. درعین‌حال روشنگر شدن از روی اراده آزاد و فهم روشنگرانه تنها معیار مسئولیت‌پذیری و قضاوت درباره خوب و یا نکوهیده بودن عمل است.

محمود مسائلی، *اصل انسانیت در حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای آزادی.*

پرسش‌ها: آیا سیاست علم و یا هنر اداره جوامع برای تأمین امنیت مردم و رفاه آن‌هاست یا اینکه ابزاری است برای حفظ منافع فردی و گروهی؟ اگر اولی درست است، چرا صدای مردم، به‌ویژه آنانی که در کشورهای غیر دموکراتیک زندگی می‌کنند، هرگز شنیده نشده و فریاد دادخواهی آنان به‌جایی نمی‌رسد؟ اگر دومی درست است، پس چرا دستگاه‌های عریض و طویل دولتی با صرف هزینه‌های بالا ایجاد شده و یا علم سیاست در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود؟ از همه مهم‌تر، چرا سیاست به هرزگی کشیده می‌شود؟ چه کسانی از آن سود می‌برند؟

طرح موضوع

در جهان سیاست، هم از دید نظری و هم از نقطه نظر کاربردی، گمراهی‌هایی درخصوص مفاهیم بنیادین و نظریه‌هایی که برای طرح موضوعات و مباحث به کار گرفته می‌شوند، وجود دارد که فقدان توضیح و واشکافی دقیق آن‌ها مردم را از درک صحیح کارکرد سیاست و نظارت بر آن بازمی‌دارد. در نظام‌های غیر دموکراتیک به دلیل همین گمراهی‌ها مبارزات

مردمی برای رهایی بخشی و احقاق حقوق ذاتی و اجتناب‌ناپذیر خود کمتر قرین توفیق بوده‌اند. به‌عنوان‌مثال هرگاه سخن از حقوق بشر به میان می‌آید، به‌درستی روشن نیست که منظور از حق چیست و بشر کدام است و هرگاه این حقوق توسط حکومت نادیده گرفته شود، راه‌های احقاق حق چگونه باید دنبال شود. علاوه بر این، همین بحث موضوع حقوق بشر عمدتاً در چارچوب جریان اصلی حقوق مورد استناد قرار می‌گیرد. در نتیجه مردم را از درک صحیح ساز و کارهای پیچیده حقوقی که متخصصان از آن آگاه هستند و یا درک انتقادی از فلسفه حقوق بشر و یا سیاست‌های حقوق بشر که به شکل ابزاری برای پیگیری اهدافی مورداستفاده قرار می‌گیرد، دور نگه می‌دارد. مفاهیم سیاسی مانند قدرت، حاکمیت، دولت، مشروعیت و امثالهم همه از این نارسایی‌ها در توضیح صحیح و کاربرد آن‌ها رنج می‌برند و از همه مهم‌تر به دلیل ابهام در معانی که با خود حمل می‌کنند، چه‌بسا تبدیل به ابزاری برای گمراه ساختن بخش عمده‌ای از مردم می‌شوند.

مفاهیم سیاسی گاهی نقش برچسب‌هایی را بازی می‌کنند که برای مقاصد خاصی و توسط گروه‌هایی که در قدرت هستند و یا آن‌هایی که می‌خواهند سهمی در قدرت داشته باشند، ساخته می‌شوند. این ساختارهای اجتماعی این توان مهیب را دارند که بخش عمده‌ای از مردم را به‌سوی اهدافی بسیج و گسیل دارند که ممکن است ضرورتاً با نیازهای واقعی مردم ارتباطی نداشته و نمی‌توانند بر الگوهای سرکوب غلبه کنند. به‌عنوان‌مثال، برای محکوم ساختن حاکمیت در نقض فاحش حقوق بشر، کسانی دست به تهیه و توزیع دادخواهی‌هایی زده و از مردم می‌خواهند آن‌ها را امضا کنند. اغلب گفته می‌شود که این دادخواهی‌ها در صورت دریافت ده هزار امضا به دادگاه لاهه رفته و از این طریق حقوق بشر قربانیان ظلم و سرکوب حکومت احیا می‌شود. درحالی‌که این موضوع امید زیادی را در میان مردم برمی‌انگیزد، به‌درستی نشان نمی‌دهد که اولاً کدامین از میان دو نهاد قضایی بین‌المللی مستقر در لاهه صلاحیت لازم برای دادخواهی مردم را دارد و آیا این دادگاه‌ها می‌توانند به موضوع نقض حقوق بشر ورود نمایند یا نه؟ و معلوم هم نیست که ساز و کارهای متناسب می‌بایست در مجموعه دادگاه‌های مذکور قرار دارد و یا می‌بایست موارد نقض نظام‌وار حقوق بشر را به ارگان‌های ذی‌صلاح زیر مجموعه سازمان ملل متحد ارجاع داد و یا حتی می‌تواند از نهادهای جامعه مدنی بین‌المللی مدد جست؟

در میانه این سردرگمی‌ها، موضوعات اخلاقی و مرتبط باشرافت انسانی که اغلب مخدوش شده و به‌ویژه به دلیل بی‌اعتنایی به هنجارهایی که باید حتماً مراعات شوند، آسیب‌های زیادی به اندیشه سیاسی رهایی‌بخش وارد می‌سازند. طبیعی است که ماحصل این

غفلت‌ها چیزی به‌جز فریب دادن مردم، گمراه ساختن آن‌ها از اندیشه کردن صحیح انتقادی و ایجاد انحراف در مسیر مبارزات مؤثر نخواهد بود. یکی از این موضوعات هنجاری مباحثی است که زیر عنوان غیرسیاسی سازی، فعالیت حقوق بشری و یا انجام اقداماتی برای دستیابی به اهداف سیاسی است. این نوشتار کوتاه توضیح می‌دهد که کسانی از این سردرگمی‌ها استفاده کرده و با طرح مباحث فریبنده، ذهنیت مردم را از هدایت در مسیر کارساز رهایی‌بخش باز می‌دارند. در ادبیات فلسفه سیاسی این‌گونه افراد با یک لقب مشخصی تعریف می‌شوند که جامعه فارسی‌زبان با آن آشنا نیست: "بی‌فرهنگ" و یا "هرزه سیاسی".[۲۴] بی‌فرهنگ و یا کسی که خلاقیت و هویت انسانی را به هرزگی می‌کشاند کیست؟

ریشه‌ها و مفاهیم

در سال ۱۶۸۹، تعدادی از دانشجویان دانشگاه جنا در آلمان، در عکس‌العمل به کشته شدن یک دانشجو، ساکنین شهر جنا را بی‌معرفت، بی‌فرهنگ و یا کسانی نامیدند که نمی‌توانند فهم صحیحی از معرفت و فرهنگ داشته باشند؛ یعنی کسانی که نادان هستند. این‌ها تصور می‌کنند که می‌دانند، درحالی‌که در حقیقت از معرفت انسانی تهی هستند. فرضاً با خواند چند بیت از یک مثنوی خود را صاحب‌نظر معرفی می‌کنند. به‌سرعت این واژه تحقیرکننده برای سرمایه‌داران و صاحبان املاک بکار رفت و راه برای کاربرد بیشتر آن هموار شد. (مک ایوینا، ۱۹۳۹)

متیو آرنولد جان تازه‌ای به این مفهوم و کاربرد آن بخشید. در ابتدا شاعر و سپس نقاد فرهنگی و اجتماعی، آرنولد به دلیل به چالش کشیدن سلایق و آداب طبقه اشراف و طبقه سرمایه‌دار نوین که آن‌ها را بی‌فرهنگ و هرزه اخلاقی می‌نامید، جایگاهی نوین در نقدهای اجتماعی باز کرد. این اندیشه‌ها در کتاب فرهنگ و بی‌نظمی که در سال ۱۸۶۹ انتشار داد، این واژه را برای توضیح رفتارها و شخصیت گروه خاصی از مردم بکار برد. در فصل اول کتاب با عنوان "شیرینی و روشنایی" که با بهترین ویژگی‌های زندگی یعنی زیبایی و هوش ملازمه دارند، به نقد ساختارهای فکری و فرهنگ رفتاری پرداخت که قادر نبودند جایگاه انسانی زیبایی و ملاحت را درک کنند. درحالی‌که فرهنگ فراتر از امری مکانیکی است و به نبوغ و خلاقیت نظر داشته و با آن زیباترین ابعاد زندگی را به‌پیش می‌برد. لذا باید فقط اندیشه واقعی و زیبایی زندگی موردنظر قرار گیرد؛ یعنی فقط شیرینی زندگی واقعی و نور حقیقی؛ اما

---

24 Philistine: A person who is hostile or indifferent to culture and the arts, or who has no understanding of them.

هستند کسانی که می‌کوشند به قول خودشان به توده‌های مردم خوراک فکری خاصی بدهند که متناسب با شرایط آن‌هاست. آن‌ها به توده‌های مردم تلقین می‌کنند که چگونه باید بیندیشند و چه آمال و آرزوهایی را داشته باشند. تشکل‌های مذهبی و سیاسی نمونه‌هایی از این شیوه کار روی افکار، اعتقادات و باورهای توده‌های مردم است. ولی کارکرد فرهنگ این است که مفهوم تکامل انسان را در شرایط درونی او رشد و توسعه بخشد تا آن‌ها را از خوی حیوانی جدا سازد. این همانند مذهب واقعی است که پادشاهی خداوند را در درون باورمندان ترسیم می‌کند تا نهادهای بیرونی؛ بنابراین فرهنگ به ذات خود و ارزشی که به همراه دارد این است که خردمندی و زیبای بی‌نهایت را در انسان پرورش می‌دهد. (آرنولد، ۱۸۶۹: ۶۲–۶۱)

ولی به فرهنگ عامه مردم نگاه کنید. از هر ده نفر انگلیسی نه نفر آن‌ها باور دارند که بزرگی انسان به پول و ثروت بستگی دارد. این‌ها همان مردمان بی‌فرهنگ و معرفت، یا هرزه‌های اخلاقی هستند. (۶۵) به آن‌ها نگاه کنید؛ روش زندگی آنان را در نظر بگیرید؛ عادت‌ها و رفتار و صدای آنان را با دقت زیر نظر بگیرید. ادبیاتی که می‌خوانند؛ چیزهایی که به آن‌ها لذت می‌بخشد؛ واژه‌هایی که از دهان آن‌ها خارج می‌شود؛ و افکاری ذهن آن‌ها را فرم می‌بخشد، آیا هرچقدر ثروت داشته باشند، می‌تواند آن‌ها را از این خلقیات جدا کند؟ اما فرهنگ به‌گونه‌ای متفاوت عمل می‌کند. دیدگاه فرهنگی از زوال سطح آموزش طبقات پایین‌تر جامعه می‌کاهد. با قضاوت‌ها و شعارهای از پیش طراحی شده نمی‌تواند آن‌ها را به‌سوی این یا آن گروه خاص موردنظر خود بکشاند. بلکه می‌کوشد تا بهترین چیزی که در دنیا اندیشیده شده و شناخته شده است را در همه‌جا جاری و ساری سازد تا همه انسان‌ها بتوانند در فضایی سرشار از شیرینی و نور زندگی کنند؛ و این عقاید اجتماعی هستند که می‌کوشند با برقراری برابری زندگی را شیرین سازند. مردان بزرگ فرهنگ کسانی هستند که به اشاعه بهترین دانش و بهترین ایده‌های زمان خود دل‌بسته و در رشد و شکوفایی آن در میان مردمان می‌کوشند. اینان مردانی هستند که به تکامل شخصیت، ملایمت، شیرینی و نور زندگی می‌اندیشند و در نقطه مقابل هرزه‌های فرهنگی که درک و فهم صحیحی از معرفت و تعالی روح و شخصیت انسانی ندارند. (۶۶)

درحالی‌که خود به ارزش‌های فرهنگی لیبرال پایبند بود، به نقد تفاسیری از لیبرالیسم می‌پرداخت که می‌توانست نظام اخلاقی جامعه را رو به تحلیل ببرد. در این‌گونه جوامع، اهرم‌های فرهنگی در اختیار کسانی است که فقط به ثروت می‌اندیشند. این‌گونه جوامع توسط کسانی اداره و کنترل می‌شود که به‌جز اعداد چیز دیگری نمی‌بینند. آنان بردگان پول و

ثروت‌اندوزی هستند، هرچند که به‌غلط خود را لیبرال آزادی‌خواه می‌پندارند. این‌گونه جوامع لیبرال نیستند، بلکه با ویژگی "پلوتوکراسی"[۲۵] هویت می‌یابند. این هرزگان مردمانی بی‌معرفت بوده و فقط و فقط برده خلق‌وخوی تباه‌کننده ثروت و مکنت هستند؛ بنابراین در مقابل نور و زیبایی زندگی و در برابر شیرینی تکامل روح و شخصیت انسانی قرار می‌گیرند. اینان هیچ اعتقادی به فرهنگ ندارند، بلکه به‌غلط باور دارند که عظمت کشور (انگلیس) فقط به ثروت و مادیت است؛ بنابراین برای عبور از این شرایط تباه‌کننده باید به آموزش‌های لیبرال بازگشت، متون کلاسیک را مطالعه کرد تا اهمیت حیات و زیبایی زندگی انسانی را دریافت.

پیش‌تر جوناتان سویفت،[۲۶] خالق سفرهای گالیور، این‌گونه افراد بی‌معرفت را کسانی می‌دانست که مغرور بوده و خود را بالاتر از دیگران می‌بینند و تصور می‌کنند. این احساس اغراق‌آمیز نسبت به خود فرد را نسبت به واقعیت کور کند و در نهایت او را به ورطه سقوط بکشاند. این غرور حاصل از عقلانیت روشنگری تهی از معنی که احساس سروری و برتری به مرد سفید در برابر دیگران می‌داد، توسط سویفت مورد کنکاشی نقادانه قرار گرفت. بی‌تردید غرور نیازی است که همه افراد احساس می‌کنند و می‌کوشند از طریق آن خود را نزد دیگران ستودنی تصور کنند. نتیجه این احساس غرور این است که در روان انسان نوعی آمادگی برای ساختن شخصیت خویش و نیز تصویری دلپذیر از خود فراهم می‌آورد؛ اما سویفت نگران است که این غرور با توهم بیامیزید و انسان را به‌سوی بدی‌ها سوق دهد، یعنی شرایط ایجاد شود که در آن فرد به‌سوی حماقت خودبزرگ‌بینی کشیده می‌شود. به همین دلیل، غرور برای سویفت تبدیل به مایه اصلی فساد در جوامع انسان است. جای تعجب نیست که این مکانیسم دفاع شخصی است که سویفت می‌خواهد در گالیور در طول چهارمین و آخرین سفر به نمایش بگذارد.

در این چشم‌انداز انتقادی، افراد سبک سری که خود را بالاتر از همه می‌بینند و با داعیه روشنفکری فاقد معنی و عمق، خوی غیرانسانی به خود می‌گیرند، تحقیر می‌شوند. اساساً واژه بی‌فرهنگ و یا بی‌معرفت، معنایی تحقیرآمیز با خود حمل می‌کند؛ بنابراین بی‌معرفت، یا بی‌فرهنگ و در نهایت "هرزه اخلاقی"، دلالت بر ویژگی‌های فردی دارد که با توسل به ثروت و مادیت و یا اطلاعات وسیع ولی کم‌عمق و فاقد عناصر انتقادی خود و زیر سایه روشنفکر بودن، می‌خواهد خود را بزرگ نشان دهد. در حوزه عمل سیاست این سبک سری و بی‌مایگی اینان به‌سوی اهدافی می‌برد که درنهایت به پاسداری از قدرت ختمی می‌شود.

---

25 Plutocracy
26 Jonathan Swift (1667-1745).

اینان افرادی هستند است که دیدگاهی تونل مانند دارند و با داعیه‌های غرورآمیز خود اندیشه‌های انسانی، معنویت و غنای فرهنگ خلاق و رهایی‌بخش را به زوال و پوچی می‌کشاند. به همین دلیل هم واژه هرزگی می‌تواند بهترین عنوان برای توضیح رفتار و ویژگی این افراد باشد. در حقیقت مفهوم هرزگی به‌خوبی می‌تواند خط حائلی میان انسانیت و بربریت؛ میان فرهنگ و پوچ نگری؛ بیان زیبایی و نور از یک سو و تاریکی و جهالت از دیگر سو؛ ترسیم نماید. بی‌معرفتی می‌تواند ویژگی‌های افراد سبک‌سری را نشان دهد که در همان فضای قرن هجدهم عقلانیت تازه به دوران رسیده‌های بی‌ریشه‌ای بودند که فقط با توسل به عقلانیت ابزاری می‌کوشند خود را بزرگ جلوه دهند، درحالی‌که از هویت انسانی و معانی زیبای زندگی یعنی روشنایی و نور تهی بودند.

گوته این‌گونه مردمان آنانی می‌داند که انتظار دارند همه مانند آن‌ها فکر کرده و رفتار کنند؛ یعنی موجوداتی فاقد روح و عاری از هویت انسانی. این‌ها از ابعاد زیبایی شناسانه فرهنگ انسانی امتناع ورزیده و یا توانایی درک و فهم آن را ندارند. آنان هیچ مرز و محدوده‌ای از دانش و اندیشه کردن را نمی‌شناسند. به همین دلیل خود را در همه امور و زمینه‌ها به‌عنوان صاحب‌نظر مداخله کرده و چهره‌ای مبارز برای رهایی بخشی معرفی می‌کنند؛ و این درحالی‌که است که منافع خاص خود را دنبال می‌کنند. این‌ها ممکن است تحصیل کرده باشند ولی از آن فقط به‌عنوان ابزاری برای منافع خویش استفاده می‌برند. مثل یک بانکداری که فقط پول را می‌بیند و هیچ نظریه‌ای نسبت به فرهنگ، ادب و اخلاق و خلاقیت انسانی ندارند. اینان به دلیل نداشتن اندیشه انسانی همه دستاوردهای گران‌قدر تاریخ انسان را به هرزگی و زوال می‌کشاند. حال اگر این ابعاد زیبایی شناسانه کنار گذاشته شود چه چیزی برای بشریت باقی می‌ماند؟

ولی توجه به انسانیت در شرایط احساس همبستگی اخلاقی رشد کرده و راه را برای توسعه اصالت‌های انسانی هموار می‌سازد. حال هرگاه این شرایط به زوال کشیده شود، هرزگی سیاسی جای آن را می‌گیرد و با خود اخلاقیات و انسانیت را نیز به‌سوی نابودی سوق می‌دهد؛ اما فرهنگ و اجزای آن مانند هنر، موسیقی، ادبیات و یا حتی آشپزی و اجزای ناپیدای آن مانند جوانمردی، شفقت، مروت، فداکاری، عدالت‌جویی و آزادی‌خواهی، تجربه زیبایی شناسانه انسان را در متن حیات واقعی اجتماعی عمق بخشیده و ظرفیت‌ها را برای گسترش ارزش‌ها و مبانی اخلاقی و اجتماعی توسعه می‌بخشند. حال هرگاه فردی با همان داعیه روشنفکری سبک‌سرانه این ویژگی‌های زندگی صحیح و بامعنا را قربانی بزرگ‌نمایی خود سازد او هرگز نمی‌تواند قدم به عرصه فرهنگ گذاشته و راهی را برای اصلاح خود و بازگشت به جامعه

انسانی باز کند. او نگرش اخلاقی خاص خود که توضیح‌دهنده منافع فردی است را دنبال کرده و همواره از زیبایی و زیبایی‌شناسی و به تعبیر آرنولد، از شیرینی و روشنایی زندگی بازمی‌مانند.

بی‌فرهنگی و نبوغ[۲۷] نوشته بوریس سیدیس در سال ۱۹۱۱ ابعاد نوین‌تری به این مبحث افزود. بی‌معرفتی که به شکل فرهنگ غالب در آمده است پرداخته و آن را به نقد می‌کشد. وی توضیح می‌دهد که چگونه آموزش لیبرال جای خود را به آموزش فنی داده، علم به خدمت طمع ورزان گماشته شده و آموزش‌وپرورش ماهیتی مکانیکی و نظامی پیدا کرده است. بانکدار موفق، رباخوار حریص و بازرگان وطن‌پرست {ولی بی‌معرفت} به الگوهایی برای رهبران کشورها تبدیل‌شده‌اند. متفکر جای خود را به فعله، دانشمند به مکانیک، هنرمند به صنعتگر و نابغه به بی‌معرفت هرزه داده است. در این شرایط، اطاعت کورکورانه به یک فضیلت تبدیل شده است. کشورها مردمان را به بردگی کشاندند و آنانی که داعیه فرهنگ بودند به کشورهای ضعیف حمله کردند و کسانی که این اعمال غیرانسانی را مرتکب شدند به‌عنوان قهرمان مورد قدردانی و تجلیل قرار گرفتند. انسان هرگز نمی‌توانست به این سطوح پایین از فهم و معنویت و انسانیت سقوط کند. ماحصل این شرایط از دست رفتن صراحت، استقلال فکری، گشاده‌رویی و استقامت می‌باشد؛ بنابراین باید به همان اصالت‌های فرهنگی انسان‌ساز بازگشت. این تنها طریقی است که می‌تواند جامعه بشری را به سرمنزل سعادت برساند.

هرزگی سیاسی در فلسفه اخلاق

امانوئل کانت در مقاله *براساس دیدگاه رایج: ممکن است در نظریه درست باشد، اما قابل اعمال به شرایط عینی نیست*[۲۸] که در سال ۱۷۹۳ انتشار داد، این مبحث بیدارکننده را با بیانی متفاوت و با زیبایی تمام به نمایش گذاشت. این مقاله در حقیقت، پاسخی بود به نقطه نظرات فلسفی "کریستین گاروو"[۲۹] که با هم‌صدایی با اندیشه‌های هابسی یک قرن پیش، استدلال می‌کرد که هدف از انجام سیاست‌گذاری اجتماعی پیشبرد موفقیت‌آمیز اهداف آن است و نیازی به احیا و تکیه بر ارزش‌های انسانی نیست. به نظر "گرو" اندیشه‌های اخلاقی مبتنی بر وظیفه ناب برای انسانیت خیلی رسمی و فاقد توانایی کاربرد عملی می‌باشند. این دیدگاه

---

[27] Boris Sidis. (1911). *Philistine and Genius*
[28] Kant, I. (1893). *On the Common Saying: That May be True in Theory, but it does not Apply in Practice.*
[29] Christian Garve (1742-98).

شدیداً مورد اعتراض کانت قرار گرفت؛ بنابراین در مقاله مذکور و سپس با مقاله دیگری با عنوان *آیا نژاد انسانی روبه‌پیشرفت می‌باشد؟* [۳۰] که در سال ۱۷۹۵ انتشار یافت، کانت اعتراض خود را به این‌گونه اندیشه‌های حساب‌گرایانه، به بدیع‌ترین شکل ممکن به تحریر در آورد. اوج تکامل این اندیشه‌ها در مقاله *صلح پایدار* که در سال ۱۷۹۵ انتشار یافت تبلور پیدا کرد.[۳۱]

برای فهم بهتر این اندیشه اخلاقی کانت مناسب است نگاه ساده‌ای به اهم نقطه نظرات مخالفین اندیشه او داشته باشیم. کانت در مقاله اول مذکور در ابتدا به بررسی نظریه توماس هابس می‌پردازد که معتقد بود امکان ندارد که مردم بتوانند در مقابل قدرت مطلق نیروی حاکمه مقاومت کنند. پذیرش فرمان حاکم، لازم‌الاجرا و ضرورت حفظ امنیت سیاسی جامعه می‌باشد. (کانت، ۱۸۹۳) چهره دیگر موضع موسی مندلسون[۳۲] فیلسوف برجسته یهودی هم‌عصر کانت است که معتقد بود نژاد انسانی به‌خودی‌خود قابلیت پیشرفت اخلاقی ندارد مگر اینکه در پرتو الهیات و لطف خداوند به این هدف نائل شود. (۳۰۸:۸) کریستین گرو نیز با تأثیر از نظریه‌های تجربه‌گرایی توضیح می‌داد که اندیشه‌های اخلاقی ناب هرگز نمی‌تواند انگیزشی برای اقدام در عرصه جامعه ایجاد کند زیرا که مردم براساس احساسات عواطف و نیازهای طبیعی خود رفتار می‌کند.

در مواجهه با این استدلال‌ها که به نظر کانت امکان لغزش فکری را در پی داشته و مردمان را به‌سوی همان بی‌معرفتی و هرزگی خلاقیت انسان سوق می‌دهد، کانت معتقد بود که تنها با تبعیت از فرمان مطلق اصل انسانیت است که می‌توان از لغزش جلوگیری نمود؛ و دقیقاً همین اصل است که زندگی عملی و اجتماعی را بر بنای اصول اخلاقی استوار می‌دارد؛ بنابراین اگر قرار است قانونی در جامعه به وجود آید، هم قانون‌گذار و هم موضوع قانون باید مردم باشند. به همین دلیل، فرمان مطلق اخلاق می‌بایست در مقامی بالاتر از انگیزش‌های تجربی و صرف پیشبرد موفقیت‌آمیز سیاست‌گذاری‌ها باشد. ازاین‌روی، نظریه‌های قراردادهای اجتماعی که این نوع ویژگی‌ها را از نظر دور می‌دارند، نمی‌توانند درهای سعادت را به روی انسان‌ها گشوده و بنای جامعه آزاد را بنیاد نهد. فقط یک فرمان وجود دارد و آن این است که می‌بایست از جانب وظیفه مطلق برای انسانیت باید برانگیخته شده براساس آن اقدام شود. این در حالی است که گرو مردم را موجوداتی سیاسی می‌دید که در جستجوی خوشبختی

---

30 Kant, I. (1784). *An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?*

31 Kant, I. (1795). *Toward the Perpetual Peace: A Philosophical Sketch.*

32 Moses Mendelssohn (1729-86).

خویش از طریق ساختارهای اجتماعی می‌کوشند به نیازهای طبیعی خود پاسخ گفته و این ضرورت آن‌ها را برمی‌انگیزد تا براساس رهنمود تجربی رفتار نمایند.

در اعتراض به این نظریه‌های تجربه‌گرایانه که اهمیت فرمان اخلاق برای انسانیت را نادیده می‌گیرند، کانت این پرسش را مطرح می‌ساخت که اساساً چگونه می‌توان زندگی اجتماعی را با حفظ آزادی اراده و استقلال فکری انسان‌ها تعریف کرد؛ یعنی اینکه چگونه می‌توان حیات اجتماعی را براساس اصل انسانیت و فرمان مطلق احترام به ارزش و مقام انسان تعریف کرد؟ کانت خود پاسخ می‌دهد که تنها از طریق قوانین مدنی امکان حیات اجتماعی فراهم می‌شود که در آن هر فردی در جامعه به‌عنوان یک انسان بتواند هویت خود را به نمایش بگذارد. منظور اینکه اصل اخلاق معیار ارزش و مشروعیت سیاست و نهادهای ناظر بر آن باشد. برای این امر قوانین باید سه ویژگی مشخصه را به‌طور تکاملی با خود به همراه داشته باشند. اول این است که آزادی فرد به‌عنوان یک انسان در جامعه محفوظ بماند. دوم برابری اعضای جامعه تضمین می‌شود؛ و سوم اینکه استقلال انسان‌ها به‌عنوان شهروندان مورداحترام قرار گرفته و به‌پیش برده شود. هر نوع غفلت نسبت به این اصول اخلاقی غیرقابل‌انکار نتیجه‌ای به‌جز به هرز کشاندن سیاست و زوال قوای فرهنگی جامعه نخواهد بود.

به‌عنوان نتیجه‌گیری می‌بایست یک‌بار دیگر تأکید کرد که هر نوع انحرافی از اصل مطلق احترام به انسان، زیر هر عنوان و یا مصلحتی که توجیه شود، نتیجه‌ای به‌جز به هرز بردن هویت، فرهنگ و ارزش‌های انسانی به دنبال نخواهد داشت؛ بنابراین، تنها سیاست‌هایی می‌توانند ارزش انسانی داشته باشند که این فرمان مطلق اخلاقی را به‌عنوان انگیزش اصلی انتخاب کنند. نادیده گرفتن ارزش انسان در سیاست‌گذاری‌ها، هرزگی سیاسی و از نقطه نظر اخلاقی مذموم است.

فصل هفتم

آیین اخلاق در دیپلماسی

وظیفه اخلاقی همه انسان‌ها در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح شده است. همه باید "ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان" اعلام نموده و عزم جزمی را برای خود به وجود آورند که بتوانند "به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند".

محمود مسائلی، *اصل انسانیت در حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای آزادی.*

پرسش‌ها: آیا دیپلماسی فقط وسیله و ابزاری برای پیشبرد سیاست‌های نظام سیاسی حاکم به هر قیمتی است؟ یا اینکه دیپلماسی باید براساس معیارهایی انسانی و اخلاقی تعریف شود؟ اگر پرسش دوم موردنظر باشد، باید پرسید آن معیارها کدام هستند؟ آیا می‌توان رابطه‌ای میان اصل انسانیت و دیپلماسی بر قرار کرد؟

طرح موضوع

این نوشتار بلافاصله پس از انتشار فایل صوتی مصاحبه ظریف با سعید لیلاز در ۲۴ آوریل سال ۲۰۲۱ تحریر شد. سپس در تارنمای اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل انتشار یافت. در اینجا آن را مجدداً در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهم. امیدوارم که مفید باشد.

یک گفتگوی طولانی محرمانه با سعید لیلاز، محمدجواد ظریف وزیر خارجه جمهوری اسلامی پرده از ماجراهایی کنار زد که بحث‌های زیادی را به دنبال داشته است. به دنبال این سخنان رسانه‌های جمعی برنامه‌های گسترده‌ای را تدارک دیده و تحلیل گران ابعاد مختلف موضوع مانند غلبه سیاست میدان بر دیپلماسی، نفوذ روسیه در سیاست‌های حکومت اسلامی، نقش سپاه پاسداران و امثالهم پرداختند. مقامات ایرانی و امریکایی نیز هرکدام براساس ملاحظات خود به این سخنان عکس‌العمل نشان داده‌اند. علاوه براین، چنین موضوعاتی به‌طور طبیعی برای مردم جذاب بوده و هرکس به فراخور حال نقطه نظرات و بازتاب‌هایی را در خصوص آن سخنان بیان می‌دارد. این مقاله کوتاه از نقطه نظر دیگری به موضوع می‌پردازد. پرسش اصلی این است که حتی در صورت پیشی گرفتن دیپلماسی بر سیاست میدان (موضوعی که آقای ظریف از آن دفاع می‌کند)، آیا دیپلماسی فقط وسیله و ابزاری برای پیشبرد سیاست‌های نظام سیاسی حاکم به هر قیمتی است؟ یا اینکه دیپلماسی باید براساس معیارهایی انسانی و اخلاقی تعریف شود؟ اگر پرسش دوم مورد نظر باشد، باید پرسید آن معیارها چیست؟ آیا می‌توان رابطه‌ای میان اصل انسانیت و دیپلماسی برقرار کرد؟

در نگاه اول، دیپلماسی هنر استفاده از فرصت‌ها می‌باشد؛ بنابراین ماهیتی واقع‌گرایانه داشته و از هر نوع آیین اخلاقی انسان–محور فاصله می‌گیرد. با دواندن ریشه‌های خود در آرای ماکیاولی و مکتب واقع‌گرایی، علی‌رغم انواع مختلفی که دارد، این نگرش اساساً نگاهی بدبینانه نسبت به انسان–محوری در سیاست‌های تصمیم‌گیری دارد و بر همین اساس دیپلماسی را نمی‌تواند به چیزی مگر هنر استفاده از فرصت‌ها برای حفظ منافع نظام حاکم تعبیر کند. در این نگاه، دیپلمات فردی است که هرچند ممکن است انسان‌دوست و خوش‌نیت باشد، ولی وظیفه او پنهان‌کاری و حتی دروغ گفتن برای پیشبرد موفقیت‌آمیز مأموریت او از سوی نظام حاکم می‌باشد. واژه‌هایی مانند مذاکره، گفتگوهای دیپلماتیک، همکاری، صلح‌طلبی و حتی انسان‌دوستی ابزارهایی برای انجام موفقیت‌آمیز مأموریت و مسئولیت او هستند. البته این نگرش واقع‌گرایانه برای مأموریت موفقیت‌آمیز دیپلماتیک، سیستم اخلاقی خاص خود را به وجود آورده است که باید آن را اخلاق اصالت سود نامید. در این اخلاق خاص که عاری از عنصر جهان‌شمولی است، صرف انجام موفقیت‌آمیز مأموریت امری اخلاقی است که می‌بایست دنبال شود. به این معنی که بایستن جهان‌شمول فرمان اخلاق برای حفاظت از انسانیت جای خود را به یک بایستن برای منافع نظام سیاسی می‌دهد که دیپلمات در حفظ آن مأموریت یافته است؛ بنابراین، حتی اگر موفقیت به بهای نابودی دیگران همراه بشود، هنوز امری پسندیده، الزامی و به لحاظ اخلاقی قابل توجیه می‌باشد. نکته مهمی که در مرکز این نظریه واقع‌گرایانه محل منازعه بوده و می‌بایست موردتوجه قرار گیرد این است

که دیپلماسی به‌عنوان ابزار رقابت نرم و پنهان حفاظت از منافع کشور را به عهده می‌گیرد. واقع‌گرایی سیاسی کلاسیک جورج کنان بهترین جلوه این نگرش به دیپلماسی را نشان می‌دهد. برای او فلسفه لیبرالیسم متعهد به اصول انسانی، مایه زیان‌هایی برای اهداف و سیاست خارجی امریکا بوده است. در کتاب *دیپلماسی امریکایی*،[۳۳] وی به‌صراحت اندیشه‌های لیبرال اخلاقی و حقوقی را برای اعتنا داشتن به اصول متعالی اخلاقی را موردتردید قرار داده و اذعان می‌دارد که نظریه اخلاقی پاشنه آشیل سیاست سیاست خارجی است. در سیاست‌گذاری و دیپلماسی باید واقع‌بین بوده و حفظ منافع ملی کشور و دوستانش را معیار رفتار و قضاوت اخلاقی قرار داد.

در مقابل این نگرش، رهیافت لیبرال آرمان‌گرایانه قرار می‌گیرد که دیپلماسی را به‌طور خاص و در اصل سیاست‌گذاری را به‌طور عام، به ضوابط و معیارهای انسانی و به زبان امروزی آن به حقوق بشر، پیوند داده و اخلاق جهان‌شمولی انسانیت را به‌منزله بدیلی در برابر سیاست واقع‌گرایانه قرار می‌دهد. به عبارت بهتر، در این نگرش هدف اخلاقی مرتبط با حفاظت از اصل انسانیت بر هدف حفظ منافع ملی به هر طریق و شیوه پیشی می‌گیرد. مهم‌ترین عنصر توضیح‌دهنده این نگرش به سیاست این است که دولت و حکومت برآیند اراده عوامل عقلایی انسانی است که به‌موجب آن همکاری بجای رقابت‌های واقع‌گرایانه و اغلب تخریب‌گر، از هزینه‌های تعامل کاسته و منافع جامعه داخلی و نیز بین‌المللی را افزایش می‌دهد. علاوه براین، تعامل عقلایی برای حل معضلات برای کشورهای غیر لیبرال دموکرات پرخاشگر این فرصت را فراهم می‌آورد تا یاد بگیرند که همواره پایبند بودن به اصول انسانی مزایای بیشتری دارد، هرچند که ممکن است این مزایا براساس فرمول واقع‌گرایانه صد یا صفر[۳۴] قابل توضیح و ادراک نباشد. لذا اتخاذ رهیافتی مبتنی بر اصول انسانی و بر بنای اراده آزاد انسان‌ها برای تعامل صلح طلبانه با یکدیگر در سیاست‌گذاری و دیپلماسی مفید می‌باشد. در این نگرش به دلیل حضور نوعی توازن اجتناب‌ناپذیر میان منافع فردی و گروهی، دیپلماسی می‌بایست خود را به اصول همکارانه، درستی و شفافیت متعهد نگه دارد. در میان متأخران این اندیشه‌ها شاید جوزف نای واضع نظریه قدرت نرم بهترین زبان و ترجمان دیپلماسی اخلاق مدار را فراهم آورده است. به نظر او در کتاب *آیا اخلاق مهم است؟ روسای جمهور و سیاست خارجی از*

---

33 Kannan, G.F. (1948). *American Diplomacy*. University of Chicago Press.
34 Zero-sum-game

جان اف کندی تا ترامپ،[۳۵] آیین اخلاقی در سیاست خارجی اجتناب‌ناپذیر است. در سیاست خارجی و دیپلماسی پنج اصل را باید در نظر داشت:

- دیپلمات‌ها فقط بر حمایت از برنامه‌های خود تکیه ندارند، بلکه می‌کوشند روح همکاری را در هر کاری تقویت نمایند.
- دیپلمات‌ها با فروتنی رفتار می‌کنند. آن‌ها شنوندگان فعالی هستند و می‌کوشند در ابتدا موضوعات را درک کنند تا اینکه دیگران آن‌ها را درک کنند.
- آن‌ها بدون توانمند ساختن جامعه، از آن انتظارات زیادی ندارند.
- دیپلمات‌ها می‌توانند و باید تشخیص دهند که چه زمانی یک برنامه از هدف اصلی خود خارج شده است. سپس اقداماتی را برای تنظیم مجدد نتایج آن به سود مخاطبان انجام می‌دهند.
- دیپلمات‌ها از موقعیت‌های ممتاز خود برای خدمت به بشریت استفاده می‌کنند.[۳۶]

به نظرم بهترین جلوه‌های سیاست‌گذاری اخلاق–محور و نظریه‌های سیاسی واقع‌گرایانه که تنها رسیدن به موفقیت را امر اخلاقی می‌دانند، می‌بایست در یک جدال فلسفی در قرن هیجدهم دنبال کرد. *درباره گفته‌های رایج: این ممکن است در تئوری درست باشد، اما در عمل صدق نمی‌کند*[۳۷]، نوشته امانوئل کانت، یکی از پرمعناترین آثار فلسفی آیین اخلاقی عصر روشنگری است که برای خوانندگان فارسی‌زبان شناخته شده نیست. این مقاله درباره جدلی فلسفی است که میان کانت و فیلسوف هم‌عصر او یعنی کریستین گاروو[۳۸] انجام شده و در سال ۱۷۹۲ در ماهنامه برلین به چاپ رسید. موضوع اصلی مقاله به اختلاف نظرهای فلسفی درباره انگیزش انسان برای اقدام اجتماعی می‌پردازد. اصل داستان به این‌گونه است که گروو استدلال می‌کرد که مردم موجوداتی سیاسی هستند که براساس نیازها، عواطف و نیز شرایط اجتماعی خود برانگیخته می‌شوند. این در حالی است که کانت موضع کاملاً متفاوتی دارد. کانت در تئوری اخلاقی خود، عمل اخلاقی سالم و دارای اعتبار را آنی می‌دانست

---

[35] Nye, J. S. (2020). *Do Morals Matter? Presidents and Foreign Policy from FDR to Trump*.

[۳۶] نگاه کنید به

Public Diplomacy Magazine, issue 23, summer 2020.

[37] *On the Common Saying: That May be True in Theory, but It does not Apply in Practice* (1792).

[38] Christian Garve (1742-98).

که از جانب انگیزش ناب برای انسانیت و بدون دخل و تصرف انگیزش‌های فردی سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی فقط عشق ناب به انسانیت می‌تواند پایه‌های آیین اخلاقی را بنیاد نهد. این فرمان اخلاقی از عقل ناب سرچشمه می‌گیرد. پس هر انسان خردمندی می‌داند که یک بایستن اخلاقی باید برای توجیه تصمیمات و رفتارش وجود داشته باشد و آن بایستن توسط عقل انسانی قابل‌درک است. این فرمان عقل بدون قید و شرط است، بنابراین یک بایستن اخلاقی برای عمل براساس عشق ناب به بشریت در رفتار انسان خردمند به وجود می‌آورد. این اوامر قطعی[۳۹] مانع از آن می‌شوند که فرد عمل خود را در درون شرایط تغییرپذیر اجتماعی توضیح داده و یا انجام آن را با متغیرهای دیگری توضیح دهد؛ بنابراین فقط خوب بودن براساس اصل انسانیت معیار سنجش تصمیم‌گیری‌هاست. این نظریه اخلاقی آرمانی جلوه‌های خود را در سه حوزه اجتماعی نشان می‌دهد.

- هر کس موظف است سعادت همه انسان‌ها را هدف نهایی تصمیم‌ها و اقدامات خود قرار دهد. در حوزه سیاسی، دولت‌ها باید براساس آن فرمان مطلق اخلاق بهزیستی و سعادت مردمان را دنبال کنند.
- در حیطه جهانی نیز تأمین خوشبختی و سعادت انسان‌ها باید هدف نهایی همه تصمیم‌گیری‌ها باشد.
- بنابراین در سه سطح فردی، ملی و یا کشوری و جهانی فرمان مطلق اخلاق برای انسانیت باید بر همه تصمیم‌گیری‌ها و امور جاری و ساری باشد.

این سیستم اخلاقی سخت و طاقت‌فرسا، ولی درعین‌حال رهایی‌بخش و آرمانی، مورد اعتراض گارو و همفکران او بود. پیش‌ازاین توماس هابس استدلال کرده بود که تنها انگیزش رفتاری برای انسان که ماهیت اخلاقی تصمیم و اقدامات او را برمی‌انگیزد، آنی است که از نیازها اجتماعی مانند امنیت داشتن، سرچشمه می‌گیرد[۴۰]. نیاز به امنیت حتی به‌گونه‌ای است که عمل کشتن دیگران تحت عنوان دفاع پیش‌دستانه را به لحاظ اخلاقی توجیه می‌کند. این توجیهات واقع‌گرایانه که بنیادهای سیاست قدرت در روابط و حقوق بین‌الملل معاصر را فرم بخشیده است، توضیحات و توجیهات مذهبی را نیز با خود به دنبال داشته است. فیلسوف برجسته یهودی قرن هیجدهم و هم‌زمان با کانت، موسی مندلسون، معتقد بود که طبیعت

---

39 Categorical imperative
40 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1588–1679).

انسانی قابلیت پیشرفت اخلاقی در ذات خود را ندارد. تنها خیر و عنایت الهی می‌تواند رهنمود انسان‌ها به‌طرف رفتار به لحاظ اخلاقی صحیح باشد.[۴۱]

این نظریه‌های رئالیستی مورد اعتراض کانت قرار گرفت چراکه به نظر او تنها اصل راهنمای عمل تصمیم‌گیری و اقدام براساس آن، فرمان مطلق اخلاق یعنی اصل انسانیت است. در این مکتب اخلاقی، حاکمان کشور باید سه وظیفه اجتناب‌ناپذیر را در دستور کار خود قرار دهند:

- همه قوانین را براساس و مطابق با حق آزادی، برابری و استقلال مردم وضع کنند.
- اصل انسانیت راهنمای اصلی هر نوع تصمیم‌گیری باشد.
- رابطه میان قانون‌گذار و مطیع قانون رابطه‌ای متقابلاً پیش برنده است. انسان هم منبع قانون و هم موضوع قانون است.

کانت خود این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا می‌بایست تلاش برای تأمین نیازها و زندگی سعادتمند را به کنار نهاده و راه ریاضت‌پیشگی را دنبال کرد؟ پاسخ بی‌تردید منفی است. فرمان اخلاق به این معنی نیست که نشان دهد چگونه انسان می‌تواند خوشبخت باشد، بلکه به این معنی است که فرمان مطلق اخلاق برای تقدیس انسانیت نشان می‌دهد که چگونه انسان می‌تواند شایسته خوشبخت بودن باشد. این فرمان اخلاق این منظور را تداعی نمی‌کند که انسان باید از تلاش برای خوشبختی خود فروگذاری کند. بلکه به این معنی است *که هرگاه فرمان مطلق اخلاق به میان آید، جستجوی خوشبختی باید خود را تابع آن سازد.* وی اضافه می‌کند که فرمان اخلاق به این معنی است که انسان‌ها به دلیل آزادی اراده می‌توانند فرمان اخلاق برای اصل انسانیت را دریافته و آن را به‌عنوان قانونی جهان‌شمول فرا راه خود قرار دهند. *آن‌هایی که این فرمان مطلق را به بهانه منافع ملی، تبعیت از آیینی خاص و یا اعتقادات مذهبی و یا دستورات سازمانی نادیده می‌گیرند، اصل اخلاق انسانی را به هرزگی می‌کشانند.* هرزگی اخلاقی همان داعیه نظریه‌های رئالیستی است که تحت عنوان امنیت برای مردم توجیه شده و با به بند کشیده افکار مردم، سلطه خود را بر آنان تحمیل می‌کند. اینان سیاست‌گذاران، تصمیم سازان و یا دیپلمات‌هایی هستند که زیر نقاب انجام وظیفه و با استفاده از واژه‌هایی مردم‌فریب اصل اخلاقی انسانی را قربانی دیدگاه‌های

---

41 Mendelssohn, M. (1997). *Philosophical Writings*. Dahlstrom, D.O. (Trans). Cambridge University Press.

مصلحت‌گرایانه و کاسب‌کارانه خود و حفاظت از نظام‌های تمامیت‌خواه می‌کنند. آیا آنچه آنان با قیافه‌ای حق‌به‌جانب انجام می‌دهند، چیزی به‌جز پایمال کردن شرافت انسانی و هرزگی اخلاقی است؟

حال به سخنان آقای محمدجواد ظریف بازمی‌گردیم. ایشان در پاسخ به موضوعی که آقای سعید لیلاز در ارتباط با سیاست قدرت مطرح می‌سازد، اذعان می‌دارد که دنباله‌رو سیاست‌های رئالیستی نیست. وقتی که بند بند سخنان آقای ظریف با دقت دنبال شود، این واقعیت آشکار می‌گردد که وی از شاگردان مبارز مکتب واقع‌گرایی سیاسی در روابط بین‌الملل است. او به‌خوبی می‌داند که دیپلماسی موردنظر او با آیین اخلاق و اصل انسانیت در تضاد کامل قرار دارد؛ اما به دلیل وظیفه‌ای که در قبال حفظ نظام دارد و در اطاعت از اعتقادات جزم‌گرایانه خود چشم به روی حقایق آشکار فرومی‌بندد و مردم و منافع واقعی ملت را قربانی سیاست‌های مداخله‌گرایانه نظام حاکم می‌نماید. چگونه می‌توان از نزدیک شاهد دخالت‌های آشکار روسیه در امور داخلی ایران که نقض فاحش بنیادهای حقوق بین‌الملل معاصر طبق ماده یک منشور ملل متحد است، بود ولی باز هم آن را به مصلحت کشور دانست؟ آقای ظریف که خود را استاد روابط بین‌الملل و حقوق بشر می‌داند، چه پاسخی در قبال ریختن خون مسافران بی‌گناه هواپیمای اکراینی دارد درحالی‌که می‌دانست موشک‌های سپاه پاسداران باعث آن جنایت شده است؟ آقای ظریف با موضعی حق‌به‌جانب می‌کوشید علل همه معضلات مملکت را به گردن دیگران بیندازد و با طرح واژهای میدان در مقابل دیپلماسی خود را از همه مسئولیت‌ها برهاند. ولی هرچند که با زیرکی می‌کوشد مواضع خود را از سیاست‌های رئالیستی دور نگه دارد، این حقیقت را نمی‌تواند پنهان نگه دارد که خود و دستگاه دیپلماسی را در خدمت توجیه منویات نظام تمامیت‌خواهی در آورده است که مسبب همه ویرانی‌های کشور است.

یکی دو روز پس از انتشار سخنرانی به‌ظاهر محرمانه خود، آقای ظریف بیان داشت "معتقدم کاری به تاریخ نداشته باشید، چون خطاب به تاریخ می‌گویم؛ خیلی نگران تاریخ نباشید. نگران مردم و خدا باشید".

آقای ظریف از خدا و مردم مایه نگذارید؛ توانایی فهمیدن و درک حقایق، ویژگی ذاتی انسان است. مردم به‌خوبی می‌دانند چه بر سر مملکت آمده است و چه کس و یا کسانی مسبب ویرانی مملکت هستند. آنها می‌دانند چه کسانی زیرعنوان ارزش‌های دینی و معنویت همه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی که مردم با آنها هویت خود را می شناختند و می ساختند

نابود کردند. مفهوم خداوندگاری را نیز قربانی دیپلماسی مصلحت طلبانه خود برای توجیه نظام حاکم ننمایید.

کاش می‌شد در نهان شور خدایی داشتیم
از حصار نفس خـود مـیل رهایی داشتیـم
خرقه‌مان آلـوده با رنگ و به تزویر و ریا
کاش چون دریادلان صدق و صفایی داشتیم
انـگ بـدنامـی زدن برسیـنه‌های ایـن و آن
کاش زین بی‌مایگی قصد جدایـی داشتیم
کاش جای تن اسرار پیدا و نهان
بامروت همـــدلی مهر و صفایـی داشتیم
جای پچپچ درپی ناموس و عرض مردمان
باصلابت غرش و بانـــگ رسایـی داشتیم
کاش گاه نقد و تکفیر نـگاه دیگران
جای تـردیــــدی سؤالی و چرایی داشتیم
در خفا مانـدن چو رهـزن درکمین رهـروران
بهر درد خستگان مشکل‌گشایــــی داشتیم
کاش جای کاسه‌لیسان نوکران و چاکران
جـوهر مـــردانه حـــق آشنایـــی داشتیم
کاش جای مدح دونـان بهر دیناری سیاه
در طریق حق‌پرستان جای پایــــی داشتیم
لاف آزادی زدن چون روبهان مرده‌خوار
کاش فریادی، صدــــای پر رسایی داشتیم
کاش جـــای لانـــه تاریک و سرد مردگان
چـون سرافرازان به ســـر پر همایی داشتیم
کاش جای حرص و بغض و کینه اهریمنی
مهر خوبان را بــه دل جام شـفایـــی داشتیم
جای پاشیدن به زخـم بی‌نوایان از نمک
کـاش بر انـــدوه بیماران دوایــــی داشتیم
کاش در وقت توانایی به گاه عافیت
سایه بانـــی بر ســـر درمانـــدگانی داشتیم

یا یتیمان را در آغوش و اسیران را رها
دست همـــــراهی بـــرای بینـوایی داشتیم
کاش جای مسجد و دیرو کلیسا و کنشت
در مقام عاشقی در گدایی داشتـــــیم
یا به آنگاهی که می‌گویند از شرب مدام
ساغری نوشین، شراب لعل فامی داشتیم

کافری بودیم و پیمان بسته آب حـرام
بر سر پیمان خـود عزم و وفایی داشتیـــم
کاش چون منصور در دیدار روی عاشـقان
در حریـــــم سربداران جای پایـــی داشتیم
کاش در طی طریق مکتب آزادگی
جوشش دلـــــدادگی ســـــر بقایی داشتیم
کاش چون سرو سهی قامـــت فراز و اسـتوار
در کنار لاله‌ها فرخنـــــده جایـــی داشتیم
کاش جای ماندن مهـجور در محنت‌سرا
در وصال عشـــق جانان جایگاهی داشتیم
کاش می‌شد، کاش می‌شد، کاش کاش
برفـــــراز کـــوی آزادی لقایـــــی داشتیم

دکتر محمود مسائلی (مهجور) — آتاوا

فصل هشتم

شعر طنز صدای بلند آزادی‌خواهی

چند سال پیش این نوشتار برای آقای محمدرضا عالی پیام (هالو) و صدای رسای او برای آزادی و رهایی انتشار یافت. البته نوشتار به معنی تایید و همراهی با مواضع سیاسی ایشان، که اخیرا متوجه آن شدم، نیست. هدف از نوشتار این بود که نقش طنز در بیداری سیاسی توضیح داده شود. و از این زاویه دید بود که این نوشتار را تهیه کردم. بنابراین، نوشتار به معنی تایید مواضع سیاسی ایشان نیست.

پرسش‌ها: طنز چیست و کاربرد آن در امر جامعه و سیاست چگونه می‌باشد؟ آیا هر نوع داستان و یا شعر فکاهی باید طنز دانسته شود؟ چگونه طنز می‌تواند به بالا بردن سطح آگاهی‌های اجتماعی و سیاسی مردم کمک کند؟ چرا باید طنزپردازان نقشی برجسته در بیداری و ارتقای آگاهی مردم به عهده گیرند؟

طرح موضوع

قبل از هر چیز می‌بایست پاره‌ای از اصطلاحات را برای ورود به بحث توضیح داد. در زبان فارسی شوخی کردن و بذله‌گویی،[۴۲] طنز،[۴۳] شوخی با دیگران و یا آثار آن‌ها،[۴۴] بجای یکدیگر

[42] Humour
[43] Satire
[44] Parody

استفاده می‌شوند. به همین دلیل گاهی بی‌دقتی به تفاوت‌های معنایی این واژه‌ها موجبات رنجش مخاطبین آن را فراهم می‌آورد. از دیگر سو، نقش فعال انتقادی طنز ممکن است به تحلیل رفته گذاشته و آن را صرفا به هنری برای سرگرم کردن و خندان مردم تبدیل می‌سازد. درحالی‌که میان این واژه‌ها و کاربرد آن‌ها در موضوعات اجتماعی و سیاسی تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد. شوخی کردن هنری است برای شاد کردن و خنداندن مردم بدون اینکه ساختارهای سلطه را به چالش بکشد؛ بنابراین، به‌طور بالقوه می‌تواند در خدمت قدرت درآمده و مردم را به انفعال و چنددستگی بکشاند و گاهی هم ممکن به تمسخر دیگران کشیده شود. شوخی با دیگران نیز نوعی نقد طنزگونه درباره آثار و نوشته‌های فردی دیگر است. در این‌گونه شوخی‌ها عمدتا آثار فرد مشهوری مورد تقلید قرار گرفته ولی ابعادی خنده‌دار و گاهی نقدگونه به خود می‌گیرد. اغلب این‌گونه شوخی‌ها با شعرای معروف انجام می‌شود و در درون خود نیز نقدی بران و تیز را به نمایش می‌گذارد. به‌عنوان مثال این یک نمونه شوخی کردن با دیگران است بدون اینکه قصد اسائه ادب در آن باشد: "تکیه بر جای بزرگان نتوان زد به گزاف – مگر اسباب خیانت/خباثت همه آماده کنی". ولی طنز پیامی نقدگونه درباره جامعه و ساختارهای قدرت ارائه است و به همین دلیل پیامی آزادی‌خواهانه و رهایی‌بخش را با خود حمل می‌کند؛ یعنی اینکه طنز زبان نیش شیرینی به خود می‌گیرد و باظرافت خاصی نه‌تنها مخاطب را بانشاط نگه می‌دارد، بلکه مقصودش به چالش کشیدن ساختارهای غیرعادلانه است. درعین حال مخاطب را به اندیشه کردن و ارتقای آگاهی برای مقابله با قدرت حاکم و ساختارهای سلطه برمی‌انگیزد.

اشعار انتقادی طنزآمیز می‌توانند از جنبه‌های شوخی گونه فراتر رفته و مردم را به خشم در قبال شرایط سلطه و قدرت بکشانند. اشعار تند اساتیدی مانند بادکوبه‌ای و بیداد ازاین‌گونه انتقادات تلخ و طعنه‌آمیزی هستند که انتقاداتی شدید، عصبانیت اخلاقی، خشم حاصل از بیداد جباران و نیز بدبینی را متوجه نظام حاکم می‌سازند. "گیرم گلاب ناب شما اصل قمصر است – لیکن چه سود حاصل گل‌های پرپر است" از استاد بیداد یک نمونه این اشعار انتقادی است؛ و یا "چندی است دلم یکسره با فتنه گران است – این هم به‌یقین معجزه دور زمان است"، از استاد بادکوبه‌ای، از نمونه‌های مشهور دیگر است. در ادبیات غرب، سبک سرایش این‌گونه اشعار به جوونال[۴۵] شاعر و طنزپرداز رومی منتسب است که در پایان سده نخست میلادی و آغاز سده دوم میلادی زندگی می‌کرد. این سبک سخنی تند ونیز و گاهی همراه با شوخی بیان می‌شود تا بتواند درد دل مردمان تحت ستم را به نمایش بگذارد. در نقطه مقابل آثار

[45] Decimus Junius Juvenalis, *c*.65–*c*.135 ce

استاد محمدرضا عالی پیام، به سبکی از ادبیات طنز نزدیک است که ریشه‌های شکل‌گیری آن به هوراس[46] طنزپرداز رومی منسوب می‌باشد. این سبک تمامی دردهای مردمان ستم دیده را در ظرافتی بی‌نظیر به زبان طنز می‌آمیزد و آن را مایه بیداری و رشد آگاهی‌های اجتماعی و سیاسی مسئولانه قرار می‌دهد. هدف این نوشتار بررسی کوتاهی از تأثیرات شعر طنز بر شکل‌گیری و تکامل گفتمان آزادی‌خواهی و حقوق بشر می‌باشد.

پیش‌زمینه‌ها

طنز، علی‌رغم همه افراط و تفریط‌های احتمالی که با خود همراه دارد، در اصل همیشه مؤثرترین شیوه به نقد کشیدن سلطه‌گری و قدرت‌طلبی در جوامع مختلف بوده است. اهمیت طنز این است که با زبان شوخی مخاطبان خود را از میان عادی مردم انتخاب کرده و آن‌ها را برای تأمل کردن و ارتقای آگاهی برمی‌انگیزد. به همین دلیل، سخن طنز همیشه یک عنصر اساسی انتقاد از قدرت و مبارزه با سلطه گری بوده است. ازآنجایی‌که این سلطه گرایی در همه ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، یا مذهبی ریشه می‌دواند، سخن طنز نیز در همه آن زمینه‌ها ریشه‌های خود را امتداد می‌بخشد. منطق ذاتی طنز این است که تا آنجا که ممکن است به قدرت‌طلبی و سلطه گری سخت ضربه وارد ساخته و از هیچ‌کس دریغ نکند و برای این مقصود علاوه بر استخدام استعاره‌های زیرکانه معنی‌دار، اغلب از صنایع ادبی برای بیان دردهای مردم بهره گرفته و مرزهای حجب و حیا را کنار می‌گذارد. "بسکه عجول است در رکوع و سجود – گوئیا جیش دارد و من نه". (عالی پیام) با توجه به این ماهیت طنز می‌توان آن را به‌درستی به عنوان صدای رسای آزادی‌خواهی و حقوق بشر به‌حساب آورد. از دیگر سو، ازآنجایی‌که طنز با احساسات، عواطف، باورها و قضاوت‌های جامعه پیوند دارد، به زبان حقوق بشر نه‌فقط به عنوان یک نیاز اجتماعی و سیاسی، رویه‌ای حقوقی و جریانی فرهنگی برای توانمند ساختن مردم در مقابل زور تبدیل می‌شود، از همه مهم‌تر گفتمانی رهایی‌بخش برای مردم ستم دیده‌ای خواهد بود که توان خود را برای مبارزه با بیدادگری در ادبیات طنز به‌کار می‌گیرند. به همین دلیل، طنز از گذشته‌های دور ابزاری برای تقویت روان اجتماعی و توانمند ساختن مردم برای مقابله با زورگویی بوده است.

اولین آثار منظوم طنز را می‌توان در نوشته‌های مصر باستان و ازجمله در *طنز معاملات* یافت. این اثر حکایت مردی است که فرزندش را به مدرسه آموزشی فرستاده و به او توضیح

46 Quintus Horatius Flaccus ،65 BC - 8 BCE

می‌دهد که چرا خواندن و نوشتن بهترین همه حرفه‌هاست. در طول داستان همه حرفه‌ها با یکدیگر مقایسه می‌شوند و درنهایت به این نتیجه می‌رسد که هیچ کاری در جهان بهتر از حرفه دبیری نیست:

من باعث می‌شوم که بیشتر از مادرت عاشق نوشتن باشی
من زیبایی‌های آن را به تو نشان می‌دهم؛
اکنون، این از حرفه از هر کار دیگری بهتر است؛
مانند این هیچ‌چیز دیگری در جهان وجود ندارد...

نگاه کن! هیچ حرفه‌ای نمی‌تواند بی‌نیاز از یک مدیر (آقابالاسر) باشد؛
مگر این حرفه که در آن آن‌ها خود مدیر امور خود هستند
اگر نوشتن یاد بگیری، برای تو بهترین خواهد بود. (سیمپسون، ۲۰۰۳: ۴۳۶)

هرگاه به سیر تطور تاریخی هنر طنز پرداخته شود، یونانیان را در ادبیات طنز در ردیف پیشگامان قرار می‌دهد. سابقه این‌گونه طنزها که اغلب به شکل نمایشنامه‌های کمدی تهیه و اجرا می‌شدند به پانصد سال قبل از میلاد مسیح باز می‌گردد. این نمایشنامه‌ها که مصیبت‌های جامعه را به طنز به تصویر می‌کشیدند، با استقبال مردمی گسترده‌ای همراه بودند. به‌عنوان مثال پدر معنوی نمایشنامه‌نویسی طنز یونان، ارسطو فن،[۴۷] نمایشنامه‌های خود را به مسابقات آتن ارسال می‌کرد و در آن‌ها به شکل ماهرانه‌ای دولت یونان و سیاست خارجی آن مخصوصاً جنگ‌ها را موردانتقاد قرار می‌داد. این‌گونه نمایشنامه‌ها عمدتاً بر روی یک شخصیت سالم متمرکز شده بود که بلاهت مردان سیاست را مورد نقد قرار می‌داد. ادبیات و هنر طنز در امپراتوری روم به اوج شکوفایی خود رسید و همان‌گونه که در بالا توضیح داده شد در دو مقوله عمده حول آثار جوونال و هوراس توسعه یافت.

شاید بهتر باشد از تاریخ عبور کرده و به ادبیات و هنر طنز را در عصر فلسفه رمانتیک قرن هیجدهم اشاره‌ای کرد. علت توجه به ادبیات طنز در دوره رمانتیک این است که طنزپردازان این عصر وضع موجود زمانه خود، آداب‌ورسوم جزمی و مطلق تصور شده، ارزش‌ها و رفتارهای کلیشه‌ای و تعصبات مذهبی را در قالب طنز به زیر سؤال کشیده و خواهان

---

47 Aristophanes, (born *c.* 450 BCE—died *c.* 388 BCE). See: https://www.britannica.com/biography/Aristophanes/Peace

گشایش فرهنگی و تساهل برای پذیرش آرای مخالف بودند. مجموعه نامه‌های ریچاردسون با عنوان *پاملا،*[۴۸] شاید یکی از برجسته‌ترین آثار قرن هیجدهم است که زندگانی خدمتکار جوانی به نام پاملا را به تصویر می‌کشد. کل داستان توضیح دهنده مقاومت دختر جوان در برابر فشارهای است که قصد سوءاستفاده از او را دارد. این تقابل میان عفیف بودن و استفاده از قدرت در قرن نوزدهم، بازتاب خوبی از اصل کرامت انسانی در تقابل با حضور قدرت در جامعه می‌باشد. *سفرهای گالیور* اثر ویلیام سویفت اثری بی‌نظیر در این‌گونه ادبیات قرن هیجدهم می‌باشد.[۴۹] و یا ولتر و حملات سخت او علیه مذهب نهادین آن‌گونه که در رمان کاندید به شکلی تمسخرگونه تبلور یافته است را می‌بایست در زمره آثاری در عصر فلسفه رمانتیک دانست که بی‌تردید توانستند پایه‌های حکومت‌های ظالم و آداب و شعائر خرافی مدافع ستمگری را به نقد بکشند. کابوس ابی نوشته پیکاک بخشی از بیماری‌های ادبیات مدرن را به زیر ذره بینی فلسفی می‌آورد و می‌کشد نگرشی را برای اصلاح امور پیشنهاد کند. دریدن در *گفتمانی پیرامون اصل و پیشرفت طنز،* (۱۶۹۳)[۵۰] این‌گونه ادبیات را شامل توصیف کسی یا چیزی می‌داند که فهمیدن امور را آسان‌تر می‌کند. ولی این کار به شکل طنز انجام می‌شود مثل توصیف یک شرور بدون اینکه او را شرور بنامند. ویژگی این‌گونه ادبیات این است با طعنه زدن فهم را آسان می‌سازد؛ اما افراد باهوش می‌توانند معانی نهفته در طنز را دریافت کنند، در حالی ابلهان به دلایل مختلف، ازجمله جزمی اندیشی و ساختارهای قالبی ذهنشان قادر به فهم پیام‌های طنز نیستند. طنز همچنین تمایل دارد که چیزهای کوچک را با شاخ و برگ‌های طنزگونه بزرگ جلوه داده و یا برعکس داعیه‌های بزرگ و عاری از محتوا را حقیر بشمارد. دریدن پیشگام گروهی از طنزپردازان قرن هیجدهم بود که از میان آنان الکساندر پاپ با آثاری مانند دنسیاد که شعری طنز–حماسی است،[۵۱] شاید صاحب‌نام‌ترین آنان باشد.

این نشانه‌های بازگشت به طبیعت نقاد انسانی برای یافتن راهی برای غلبه بر نابسامانی‌های دوران انقلاب صنعتی، ادبیات طنز دوره رمانتیک را با صدای آزادی‌خواهی و غلبه بر سلطه‌گری همراه نمود. به همین دلیل می‌بایست ادبیات طنز در این دوره را بازگشتی

---

48 Richardson, S. (1740). *Pamela*.
49 Swift, J. (1725). *Gulliver's Travels into Several Remote Nations of the World*.
50 Dryden, J. (1693). *Discourse Concerning the Origin and Progress of Satire.*
51 Alexander Pope. (1728). *The Dunciad*. https://www.bartleby.com/203/163.html

به توانایی نقاد انسانی در مقابله با نابسامانی‌های حاصل از عقلانیت خشک محاسبه‌گرایانه و نیز دردهای اجتماعی به‌ویژه فقر و نابرابری‌های عمیق و گسترده در جامعه به‌حساب آورد. به‌ویژه در قرن هیجدهم این فرصت فراهم آمده بود تا طنز بتواند مقامات جامعه را به‌سوی پذیرش مسئولیت اقدامات خود بکشاند. طنزپردازان رادیکال مانند پیتر پیندار[۵۲] و ویلیام هون[۵۳] توانستند برای نقدهای طنزگونه خود درباره ساختارهای اجتماعی و فرهنگی از الگوهای ادبی محلی، روزنامه‌نگاری و حتی تبلیغات تجاری استفاده کنند. طنز در این عصر توانست از طریق اندیشه‌های عمیق موضعی اصولی در برابر انحطاط فرهنگی اتخاذ نموده و در برابر شوخی‌های لوده‌گونه دفاعی صحیح از شوخ‌طبعی واقعی انتقادی را به توصیف بکشد. درحقیقت، اینان می‌کوشیدند توضیح دهند که طنز به‌عنوان ابزاری در برابر افراد شریر فراتر از آن بعدی است که مردم را به خنده وا می‌دارد. این‌گونه کارها شاید نوعی لودگی باشد؛ طنزپرداز می‌بایست با صراحت بیشتر و روشن‌تری شرارت‌ها و تبه‌کاری‌ها را به تصویر بکشد.

طنز و آزادی‌خواهی

پیام اصلی طنز آزادی‌خواهی در امور اجتماعی–سیاسی و رهایی بخشی اندیشه از جزم‌ها و یا عدم بلوغ خودتحمیلی است. نیش تیز طنز هر چند با شوخی همراه است و مردم را به‌نوعی نشاط در درون غم‌های عمیق اجتماعی می‌کشاند، فریادی است از درون دل خسته مردم برای آزادی و حقوق بشر. درعین حال، طنز نقد دلپذیر اما طبیعتاً جدی است که با به چالش کشیدن خرافه‌های فکری، مردم را به اندیشیدن آگاهانه دعوت می‌کند. "جای پندار خوش و گفتار و کردار نکو – خدعه‌های واعظ مکار باور می‌کنیم". (عالی پیام، ۲۰۱۵) بنابراین اصلی‌ترین ویژگی طنز را باید در نقشی که در آزادی اندیشه و وجدان ایفا می‌کند جستجو کرد. آن‌هایی که اشعار آقای عالی پیام را دنبال می‌کنند، به‌درستی درمی‌یابند که اشعار طنز ایشان در اصل نقدهای بسیار جدی و دقیقی نسبت به افراد خاصی (به‌عنوان مثال صدیقی امام‌جمعه موقت تهران) هستند که جریانات خرافی ولی درعین حال قدرت‌مدار را نمایندگی می‌کنند. به نقد کشیدن سخنان صدیقی دایر بر اینکه سیل و طوفان در اروپا به دلیل بی‌حجابی خانم‌های آنان است، مصداق بارز نقدی است که به‌درستی نسبت به نظام اسلامی انجام می‌شود. در مرکز این‌گونه ادبیات طنز مأموریتی رهایی‌بخش برای آگاه ساختن مردم نسبت به خرافه‌ها و مشارکت در فرآیند روشنگری دیده می‌شود که راه را باظرافت برای

---

52 Peter Pindar, Known as John Wolcot, (1738-1819)
53 William Hone (1780-1842).

برقراری آزادی‌های اجتماعی و سیاسی هموار می‌کند؛ بنابراین، جنبه‌های نشاط آوردن طنز و نشاندن لبخند بر لبان مردم فقط زخمه‌ای به تار دلش پریشان است. شایان ذکر است که اشعار طنز می‌بایست نقش حساس نمایندگی سخن سیاسی و خواست عمومی جامعه ستم دیده برای مقابله با ستمگران جزم‌اندیش را نیز به عهده گیرد. به همین دلیل است که طنز همه اشکال سلطه و اقتدارگرایی را به سخره می‌کشد، خواه آنان مسئولین و دست‌اندرکاران باشند، خواه مردان مذهب و نمایندگان خودخوانده خدا بر روی زمین؛ بنابراین طنز این توانایی را دارد تا نظام‌های سیاسی سلطه‌گر را به تسلیم در برابر احترام به حقوق و آزادی‌های اساسی مردم بکشاند.

برای توضیح رابطه میان ادبیات و هنر طنز و آزادی‌خواهی و نقش مرکزی و حیاتی آن در گفتمان حقوق بشر، می‌توان به طور خلاصه موارد زیر را برشمرد:

۱. طنز دعوت به بیداری سیاسی از طریق زبانی شوخی گونه است؛ اما همان فراخوان با افزایش دادن آگاهی‌های مسئولانه اجتماعی و سیاسی و بدون اینکه نیاز به مطالعات رسمی و منظم داشته باشد، مردم را برمی‌انگیزد تا در خصوص دلایل معضلات اجتماعی اندیشیده و خود را آماده و مهیای برخورد با آن‌ها نمایند؛ بنابراین طنز از یک‌سو فراخوانی سیاسی برای مقابله با ستمگری و از دیگر سو راهنمای عمل برای مردم است. به همین دلیل طنز ذاتاً سخنی نقاد و گفتمانی سیاسی برای رهایی بخشی است.

۲. طنز در ماهیت و ذات خود گفتمانی رهایی‌بخش است چراکه در اصل برای نقد کردن بی‌کفایتی‌ها و فسادهای اقتصادی و سیاسی و انجام تغییرات بنیادین در جامعه ماهیت وجودی پیدا می‌کند. در انجام این هدف، طنز می‌کوشد راهی برای آشکار ساختن ارزش‌ها و اعتقادات جامعه باز کند و از طریق پیوند بخشیدن میان آزادی بیان و گفتمان سیاسی مسیر رهایی بخشی مردم از ساختارهای سیاسی سرکوبگر را هموار می‌سازد. این پیوند اجازه می‌دهد تا در قالب شوخی و طنز چگونگی و ماهیت ساختار قدرت و عوامل درگیر در آن برای مردم آشکار گردد. از این طریق طنز می‌تواند باورهای جمعی که هسته مرکزی فرهنگ جامعه را در مسیر رشد و شکوفایی نقادانه و در جهت اهداف انسانی رهایی بخشی هدایت کرده و از انحطاط آن جلوگیری کند؛ و ازآنجایی‌که باورهایی اجتماعی با علم و دانش، فرهنگ و ادبیات و هنر و خلاقیت آمیخته است، طنز در عین نقد ساختارهای قدرت، پایه‌های اجتماعی را نیز بر بنای محکم نقدپذیری استوار می‌سازد تا از طریق توسعه فرهنگ مسئولیت‌پذیری راه جمود فکری، تبه‌کاری و درنهایت زوال اجتماعی را مسدود نماید.

۳. در شرایط سخت اجتماعی سختی که توسط نظام‌های سیاسی ستمگر بر مردم تحمیل می‌شود، طنز می‌کوشد ضمن آگاه ساختن مردم به ریشه‌های دردها و رنج‌ها، آن‌ها را شاد ساخته و اراده لازم برای مبارزه برای ستمگری را در آنان برانگیزد؛ بنابراین، هدف طنز تنها سرگرم کردن مردم نیست بلکه بیش از هر چیز جوهره طنز سیاسی و ساختارشکنی برای حفظ حرمت آزادی و حقوق انسان‌ها در مقابل نظام‌های ستمگر می‌باشد. ازاین‌روی باید میان لودگی و مسخره‌بازی برای سرگرم کردن مردم و به طبع آن ایجاد انحراف در افکار و اندیشه‌های آن‌ها و طنز اجتماعی و سیاسی تمایزی روشن و جدی برقرار کرد. شناخت تفاوت‌های میان لودگی به‌عنوان سرگرم ساختن مردم و از طریق آن کسب‌وکار کردن که از طریق رسانه‌ها و محافل معطوف به قدرت انجام می‌گیرد و طنز به‌مثابه مبارزه‌ای سیاسی که اغلب زندگی عادی طنزپردازان را مختل ساخته و آن‌ها را با دستگیری و زندان و اذیت و آزار مواجه می‌سازد، کار سختی نیست. حتی عادی‌ترین مردم به دلیل ذاتی انسانی خود به‌آسانی می‌توانند اهمیت طنز و مأموریت رهایی بخشی آن را ادراک نمایند. به همین دلیل است طنزپردازان چهره‌های محبوب و شوخی گران قدرت‌مدار موردتنفر قرار می‌گیرند. طنزپردازان عموماً شخصیت‌های آگاه، مسئول و دارای بینش سیاسی عمیق و گسترده می‌باشند که پای در میدان مبارزه برای رهایی مردم تحت ستم جامعه خود می‌گذارند. به همین دلیل و به‌روشنی، طنز گفتمان رهایی بخشی است، درحالی‌که لودگی و مسخره‌بازی حافظ و نگهبان قدرت باقی می‌ماند و روزبه‌روز پیوندهای خود را با مردم از دست می‌دهد.

۴. طنز روح تاریخ است زیرا که همواره وجود داشته و همواره خود قربانی کینه‌جویی تبه‌کاران سیاسی و اقتصادی و سلطه‌گران بوده است. رابطه غیرقابل آشتی طنز و سلطه‌گری ناشی از همان روح آزادی‌خواهی است که در همه تاریخ در همه جوامع عصاره‌های آرمان آزادی‌خواهی، رهایی، عدالت اجتماعی و منزلت انسانی را شکل بخشیده است؛ بنابراین طنز ریشه‌های وجودی خود را در امتداد مبارزات رهایی بخشی مردم ستم دیده گسترانده و خود به روح تاریخ تبدیل شده است. به همین دلیل توانسته است در مقاطع حساس تاریخی در کنار مردم ستم دیده قرار گرفته و در آن‌ها آگاهی لازم برای مبارزه با ستمگری و تمامیت‌خواهی را برانگیزد. طنزپردازان نیز با همان احساس مسئولیت تاریخی خود برای بودن با مردم تحت ستم، بهای مبارزات خود را نیز پرداخته‌اند. ازاین‌روی طنز مؤثرترین، ساده‌ترین، گویاترین و کم‌هزینه‌ترین (از حیث سرمایه‌گذاری مادی و اقتصادی) شیوه مبارزه برای رهایی است.

۵. به دلیل ذات سیاسی آزادی‌خواهانه خود، طنز از مشارکت در قطب‌بندی جامعه که از طریق لطیفه ساختن، تمسخر کردن قومی و یا فرهنگی، و یا خوار ساختن گروه‌ها و نیز افرادی که بنا بر دلایل طبیعی با دیگران متفاوت می‌باشند، خودداری ورزیده و فقط ستایش آزادی و اصل انسانیت را برای خود برمی‌گزیند. به همین دلیل طنز بر دل‌ها می‌نشیند و ازآنجا پیام دل‌ها را در نیش‌های شیرین خود باز می‌گشاید. همین ویژگی طنز آن را به زبان گویای دردمندانه تبدیل ساخته و طنزپردازان را محبوب دل مردم می‌سازد. در جوامع دموکراتیک این ماهیت مردمی طنز با روح دموکراسی و آزادی‌خواهی آمیخته و از منزلت بالایی برخوردار شده است. به‌عنوان‌مثال در چندین دعوی علیه طنزپردازان، دادگاه‌های امریکایی سخن طنز را به‌عنوان آزادی بیان برای حقیقت‌جویی مور حمایت قرار دادند.[۵۴]

۶. طنز بیان آشکار عقلانیت و استعداد انسان برای فهمیدن است و بنابراین نمی‌تواند مورد سانسور و حذف قرار گیرد. البته نظام‌های غیر دموکراتیک و سرکوبگر تاب تحمل انتقادات را ندارند و به همین سبب طنزپردازان را به دلیل داشتن زبانی تیز ولی طنزگونه تکفیر، محکوم و حذف می‌کنند؛ اما صدای طنز که بیان فرمان مطلق عقل برای مقابله با رفتارهای غیرانسانی است، هیچ‌گاه خاموش نمی‌شود زیرا که ظرفیت عقلایی انسان که هویت انسانی او را شکل می‌بخشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند زایل شود. این بیان توسط اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده ۱۹ تصریح شده است. "هر فردی حق آزادی عقیده و بیان دارد و این حق، مستلزم آن است که کسی از داشتن عقاید خود بیم و نگرانی نداشته باشد و در کسب و دریافت و انتشار اطلاعات و افکار، به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد". براساس اعلامیه، این‌چنین حقی ارکان و ستون‌های چهارگانه اجتماعات انسانی، یعنی حقوق برابر، آزادی، صلح و عدالت را شکل می‌بخشد. از این‌روی تزلزل در چنین ستون‌های محکمی قوام و دوام جامعه انسانی را در مخاطره قرار می‌دهد.

۷. طنز عین عدالت اجتماعی و ابزار تحقق آن است. انتقاد به زبان شیرین طنز، همان‌گونه که توسط اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز به‌روشنی تصریح شده است، لازمه برقراری جهانی عاری از ظلم و ستم می‌باشد. درعین‌حال، طنزپردازی بخش جدایی‌ناپذیر آزادی اندیشه برای رشد و شکوفایی است؛ بنابراین حتی اگر فقط یک نفر در کل جامعه سخن طنز نقد در پیش گیرد، خاموش ساختن صدای او سرکوب توانایی یک انسان برای اندیشیدن مستقل عقلایی بوده و مصداق روشن بی‌عدالتی خواهد بود. صدای مخالف راهی گریزناپذیر و طبیعی برای

---

۵٤ نگاه کنید به *Hustler Magazine Inc. and* and Larry C. Flynt, Petitioners *v. Falwell*, 485 U.S. 46 (1988).

کشف حقیقت در برابر سایه سنگین ظلم و بی‌عدالتی است. پیام نقاد طنز، پرده اوهام و خاموشی را کنار زده و مردم را برمی‌انگیزد تا در خصوص سرنوشت خویش بیندیشند. این مأموریت رهایی بخشی طنز روح و پیام عدالت‌خواهی است.

فصل نهم

توهم برتری طلبی در نژادپرستی نوین

به بهانه توهم برتری‌طلبانه یک خانم ایرانی-کانادایی که در شهر تورنتو با الفاظ غیراخلاقی و غیرقانونی نژادپرستانه، سعی کرد دو همشهری کانادایی خود را که در یک قهوه فروشی کار می‌کردند، به دلیل داشتن نژاد فیلیپینی تحقیر نماید.

پرسش‌ها: توهم برتری طلبی از چه پیش‌زمینه‌هایی سرچشمه می‌گیرد؟ چرا علی‌رغم همه کوشش‌های انسان‌های نیک‌اندیش برای فروتنی و مهرورزی، هنوز کسانی هستند که از مدار تعهد انسانی برای احترام به برابری یکدیگر خارج شده و خود را خواه به لحاظ فکری، و خواه اخلاقی، و یا از زاویه دید مکنت و امکانات بالاتر از دیگران می‌پندارند؟ آیا این توهم برتری طلبی نوعی بیماری نیست؟ چگونه می‌توان زمینه‌های اجتماعی آنرا از میان برداشت؟

طرح موضوع

در خبرها آمده بود که یک خانم در شهر تورنتو کانادا با واژه‌های سخیف و برآمده از توهم نژادپرستانه با یکی از کارکنان فیلیپینی‌الاصل یک قهوه فروشی معروف کانادایی برخورد کرده و او را تحقیر کرده بود. شوربختانه برای ما ایرانیان، این فرد متوهم و از خود راضی یک شهروند کانادایی ایرانی‌الاصل بود. انتشار این رفتار غیرانسانی در رسانه‌های جمعی، برای همه آنانی که دلی در هویت ایرانی خود دارند، موجبات شرمندگی و از دیگر سو خشم نسبت به رفتار زشت و نابخردانه این خانم متوهم را فراهم آورد.

نژادپرستی توهمی ناسازگار با هویت انسانی

در آغاز شکل‌گیری اندیشه فلسفی در یونان باستان، داعیه تفاوت میان ژن‌های[55] مختلف توسط متفکران آن عصر موردتوجه قرار داشت. افلاطون با در نظر داشتن تمایز رایج در زمان خود میان یونانی‌ها و بربرها، سعی می‌کرد کلیشه‌های قومی در مورد گروه‌هایی مانند فنیقی‌ها و یا مصری‌ها را براساس داشتن ظرفیت برای فضایل اجتماعی توضیح دهد. در دیالوگ *قانون*،[56] افلاطون با ستایش پاکی نژاد آتنی‌ها و اسپارت‌ها، آن‌ها را از آمیخته شدن با دیگران بر حذر می‌داشت. به همین سان به ستایش ایرانیان پرداخته و آنان را مردمانی می‌دانست که در عهد فرمانروایی کوروش از آزادی‌هایی برخوردار بودند و با آن‌ها با اصول برابری نسبی رفتار می‌شد. "اگر در میان آن‌ها مرد عاقلی بود که می‌توانست نصیحت کند، می‌توانست حکمت خود را در اختیار مردم قرار دهد؛ زیرا پادشاه به او حسادت نمی‌ورزید، بلکه به او آزادی کامل بیان می‌داد. پادشاه به کسانی که می‌توانستند در هر موردی به او مشاوره دهند، احترام می‌گذاشت". (افلاطون، ۱۹۸۸: ۷۸) هرچند که این فضایل در دوران کمبوجیه روبه‌زوال نهاد، اما با فرمانروایی داریوش، باز ملت توانست خود را با آن فضایل مدنی بیاراید. هنگامی‌که به سلطنت رسید، داریوش "قوانینی را براساس اصل برابری جهان‌شمول در نظام دولتی برقرار ساخت... و بدین ترتیب در بین همه ایرانیان احساس دوستی و اجتماع ایجاد کرد". (۸) به‌این‌ترتیب ملت‌هایی می‌توانند به دلیل این‌گونه ویژگی‌ها نسبت به دیگران برتری داشته باشند؛ اما به‌تدریج این فضایل رو به تباهی نهاد. آنان راه استبداد در پیش گرفتند و آزادی مردم را کاهش دادند. درنتیجه دوستی و اجتماع از میان آنان رخت بربست. در این شرایط دیگر حاکمان از طرف مردم حکومت نمی‌کنند، بلکه از طرف خودشان حکومت می‌کنند؛ و اگر فکر می‌کنند که می‌توانند امتیازی به این کوچکی برای خود به دست آورند، شهرها را ویران می‌کنند و آتش و ویرانی را در میان نژادهای دوست می‌فرستند. به دلیل این تغییرات در خلق‌وخوی ایرانی‌ها که آنان را به جنگ‌طلبی می‌کشاند. این افول اخلاقیات و ارزش‌ها باعث شد تا ایرانیان مردمان خود را به‌سوی فلاکت کشانده و از فضایل اجتماعی فاصله بگیرند. طبیعی است که در این شرایط آنان نمی‌توانند الگوی سودمندی برای قانون‌گذاری و فرمانروایی مطلوب باشند.

درحالی‌که افلاطون طبقه‌بندی گروه‌ها و ملت‌ها را به فضایل اجتماعی ارتباط می‌داد، ارسطو به‌طور مستقیم این طبقه‌بندی را به حیطه تفاوت‌های بیولوژیک کشانده و به توجیه

---

[55] *Genos* (γένος) refers to race, stock, or kin.
[56] Plato, *The Laws*

برده‌داری پرداخت. برای کوتاه کردن بحث از ارجاع دادن به کتاب *سیاست* ارسطو که منبع اصلی توضیحات او درباره برده‌داری است، خودداری ورزیده و فقط بخشی از مقاله‌ای که در این خصوص در نیویورک‌تایمز انتشاریافته بود را نقل می‌کنیم. نویسنده مقاله، خانم کالارد که استاد فلسفه است، ارسطو را فیلسوفی می‌داند که نه فقط از بردگی دفاع کرد، بلکه از آن به‌عنوان ابزار سودمندی برای توجیه برده‌داری دفاع نمود. نظر ارسطو این بود که برخی از مردم ذاتاً، قادر به تعقیب خیر و صلاح خود نیستند و لذا به بهترین وجه ممکن برای استفاده افراد دیگر ابزار زندگی مناسبی هستند: "برده بخشی از ارباب است، بخشی زنده اما جدا شده از قاب بدن ارباب". (کالارد، ۲۰۲۰) ارسطو فکر می‌کرد که ارزش یک انسان –فضیلت او– چیزی است که او در رشد و بلوغ فکری به دست آورد. درنتیجه افرادی که نمی‌توانند (زنان، بردگان) یا به‌سادگی (کارگران دستی) آن فضیلت را کسب کنند، هیچ دلیلی برای مطالبه احترام یا شناخت برابر با کسانی که این کار را می‌کنند ندارند. ولی همانند افلاطون، ارسطو نیز موضوع فضایل اجتماعی را معیار تفکیک بیولوژیک قرار می‌دهد و این نگرشی است که راه را برای شبه‌علم نژادی نوین باز کرد.

امواج استعمار، ابواب نوینی بر روی برتری نژادی مردمی بر مردم دیگر باز کرد و این هنگامی بود که تفکیک نژادی از بنیادهای فلسفی توضیح‌دهنده فضایل به‌سوی داعیه مدرن سازی و متمدن نمودن دیگران برای توجیه برتری نژادی سیر نمود. در حقیقت درحالی‌که نهضت رهایی بخشی مدرن پیام‌های آزادی‌خواهی و برابری را به اذهان متبادر می‌نمود، در عمل سیاست‌گذاری اروپای قرن هیجدهم و نوزدهم، تفکیک نژادی غیرقابلی را با خود به همراه آورد.

در آغاز، با تسخیر سرزمینی، استعمار این داعیه را دنبال کرد که هدف از سیاست‌گذاری‌های اروپایی نسبت به دیگران مأموریتی رهایی‌بخش از طریق اجرای سیاست‌های متمدن سازی می‌باشد. به همین دلیل، علی‌رغم همه ستمی که سیاست‌های استعماری برای مردم استعمار شده به همراه داشت، این سیاست‌ها زیر عنوان آزادی‌خواهی توجیه شده و توضیح می‌داد که اروپائیان در مأموریتی اخلاقی برای متمدن سازی ناگزیر از اشغال سرزمینی دیگران هستند. در اجرای همین ایده‌های استعماری بود که به‌عنوان‌مثال رودیارد کیپلینگ[57] توضیح می‌داد که استعمار جهان توسط انگلستان، در حقیقت مأموریتی الهی است که برای توسعه امپراتوری الهی بر روی کره زمین به عهده گرفته است. در قطعه شعری با عنوان مأموریت مرد سفید در سال ۱۸۹۸ به مسئولیت اخلاقی اروپایی‌ها برای

---

[57] Rudyard Kipling (1865-4936).

فرمانروایی آن‌هایی می‌پردازد که نیمه وحشی و نیمه کودک هستند. این‌گونه مردمان نیاز دارند تا با قدرت فرمانروایی نژاد برتر به بینش و نظم اجتماعی دست یابند. ارین مورفی در مقاله‌ای با عنوان *زنان ضد امپریالیسم*، "مسئولیت مرد سفیدپوست" و جنگ آمریکایی فیلیپین: نظریه‌پردازی ضدونقیض مردانه، بخشی از اشعار کیپلینگ را بدون دخل و تصرفی نقل کرده است.

انسان سفید مسئولیت را به عهده گیرید
بهترین نژاد را با خود همراه سازید
برو و پسرانت را به تبعید بفرست
برای تأمین نیاز اسیران
و در یک مهار سنگین صبور باش
در لرزش مردم و وحشی
آدم‌های تازه نفس‌گیر،
نیمی از شیطان و نیمی از کودک
(مورفی، ۲۰۰۹: ۲۵۸)

در توضیح و همراهی این مأموریت مرد سفید برای تمدن، این نظریه شکل گرفت که انگلیس نژاد برتر است و توان فرمانروایی بر دیگران غیرمتمدن را دارد. مسئولیت بار مرد سفید را بر عهده بگیرید ازاین‌روی چیزی شبیه به امپراتوری روم باید شکل گیرد تا جهان را به‌سوی تعاملات متمدنانه سوق دهد.[۵۸]

ایده نژاد برتر با استفاده از آن در رشته‌های شبه‌علمی مانند اصلاح نژاد[۵۹] در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به مرحله نوین‌تری وارد شد. منظور از اصلاح نژادی در این نگرش به‌ظاهر علم‌گرایانه این است که با حمایت از بهبود گونه انسانی از طریق ازدواج‌های انتخاب شده می‌توان از آلودگی نژادی جلوگیری کرده و ویژگی‌های مطلوب ارثی را از سوی ژن‌های برتر توسعه بخشید. در حقیقت، هواداران این نظریه معتقد بودند که از طریق اصلاح نژاد می‌توان درد و رنج انسان‌ها را کاهش داد زیرا اصلاح می‌تواند ظهور بیماری‌ها، ناتوانی‌ها و دیگر

---

[۵۸] برای توضیح بیشتر نگاه کنید به جلد سوم از اندیشه‌های حقوق بشری این نویسنده با عنوان "نظریه‌های بنیادشکن حقوق بشر". انتشارات اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل مراجعه نمایید.

[59] Pseudoscientific eugenicism

خصائص نامطلوب از جمعیت انسانی بزداید. طرفداران اولیه اصلاح نژاد معتقد بودند که بیماری‌های روانی، تمایلات جنایی و حتی فقر اموری هستند که از طریق وراثت به نسل‌ها انتقال می‌یابند. ازاین‌روی با اصلاح مخازن ژنی می‌توان این پدیده‌های مخرب را به حداقل ممکن رساند.

دقت بیشتر در این‌گونه اندیشه‌ها نشان می‌دهد که هواداران اصلاح نژاد در توضیح نظریه خود از اندیشه‌های فلسفی افلاطون و یا ارسطو بهره برده‌اند. متفکران قرن هیجدهم سرآغازی برای تئوری سازی تفاوت‌های نژادی فراهم آوردند. کارل لینو[۶۰] مهم‌ترین گام را در این راه برداشت و با طبقه‌بندی نژاد انسانی به چهار گروه آسیایی، امریکایی، افریقایی و اروپایی، اساس نژادپرستی علمی با بنیاد نهاد. این واقعیت که چهار گونه انسانی وجود دارد نشان‌دهنده گرایشی در فلسفه طبیعی اروپایی آن عصر برای تقسیم جهان به مجموعه‌های چهارتایی در جهان خلقت بود: چهار رودخانه در باغ عدن، چهار قاره (شناخته‌شده)، چهار عنصر جهانی (زمین، هوا، آتش و آب)، و چهار مشرب یا خلق (خون، صفرای زرد، صفرای سیاه و بلغمی) که بر سلامت انسان حاکم بود. (کنیون فلات، ۲۰۲۱) وی در مطالعات خود آن چهارگونه انسانی را از نظر ویژگی‌های نژادی به‌این‌ترتیب تقسیم‌بندی کرد. مردمانی که در گروه نژاد امریکایی قرار می‌گیرند، موهای صاف، سیاه و ضخیم دارند. سوراخ‌های بینی آن‌ها باز چانه بی‌ریش دارند. از نظر رفتار تسلیم‌ناپذیر بوده و شاد و آزاد هستند. اروپایی‌ها کسانی بودند که موهای زرد زیادی داشته و چشمان آن‌ها آبی‌رنگ است. از نظر رفتاری مردمانی خردمند، ابداع‌گر و ملایم و مهربان هستند. آسیایی‌ها موهای سیاه و چشمان تیره داشته و به لحاظ ویژگی‌های رفتاری و شخصیتی سرسخت، مغرور و حریص می‌باشند؛ و در نهایت افریقایی‌ها از نقطه نظر بیولوژیکی دارای موهای تیره با پیچش‌های زیاد، پوست براق، بینی صاف؛ لب‌های متورم بوده و از نظر خلق‌وخوی حیله‌گر، تنبل، سهل‌انگار می‌باشند. ازنقطه‌نظر سلسله مراتبی، آفریقایی‌ها همواره در قعر جدول قرار می‌گرفتند.

این ایده شبه‌علمی می‌کوشید توضیح دهد که نژادپرستی را می‌توان با شواهد تجربی توجیه کرد. در حقیقت، وی از ایجاد تفاوت‌هایی در نژاد ساختاری اجتماعی را در باورها به وجود آورد که براساس آن نژادپرستی امروزین داعیه‌های خود را توجیه می‌کند. او از اندیشه‌های ارسطو در نظریه‌پردازی یک نردبان سلسله مراتبی (که بعدها زنجیره بزرگ وجود نامیده شد) الهام گرفت که در آن همه ماده و موجودات زنده براساس یک پیوستار براساس

[60] Carl Linnaeus (1707 – 1778.)

توسعه و تکامل خود قرار گرفته‌اند. انسان‌ها در رأس آن زنجیره بزرگ، پستانداران، مهره‌داران، بی‌مهرگان، حشرات، گیاهان، سنگ‌ها و مواد معدنی در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرند. مسیحیان قرون وسطی "موجودات روحانی" را به زنجیره اضافه کرده و خدا را در بالاترین مراتب آن قرار دادند. بعد از خدا، فرشتگان، و سپس انسان‌ها و موجودات دیگر قرار می‌گیرند.

این‌گونه عقاید راه را برای ظهور نظریه داروینی تکامل باز کرد. در کتاب در مورد منشأ گونه‌ها از طریق انتخاب طبیعی که در سال ۱۸۵۹ انتشار یافت،[۶۱] چارلز داروین دو تئوری را به علاقه‌مندان تفکیک نژادی عصر خود معرفی کرد: اول تئوری نظریه تکامل است که به‌موجب آن گونه‌های موجودات در طول زمان تغییر می‌یابند؛ پاره‌ای از آنان افول می‌کنند و گروهی دیگر اصلاح می‌شوند؛ گونه‌های جدید از گونه‌های دیگر به وجود می‌آیند؛ و درنهایت اصل و نسب مشترک شکل می‌گیرد. دومین تئوری انتخاب طبیعی را توضیح می‌دهد؛ یعنی اینکه گونه‌های پایدار آن‌هایی هستند که خود را در فرآیندی تکاملی اصلاح می‌کنند. "فقط آن دسته از افرادی که به دلیل ویژگی‌های ارثی (تغییرات) خود به بهترین وجه با یک محیط خاص سازگاری دارند، قادر به زنده ماندن و تولید مثل هستند و صفات سودمند خود را به فرزندان منتقل می‌کنند". (داروین، ۱۸۵۹: ۷۰)

هربرت اسپنسر، در کتاب انسان در مقابل دولت که در سال ۱۸۸۴ انتشار یافت، ابعاد نوینی به نظریه نژاد برتر افزوده و سنگ بنای داروینیسم اجتماعی را بنیاد نهاد. این قوی‌ترین گونه انسانی نیست که زنده می‌ماند و نه باهوش‌ترین آن‌ها، بلکه یکی از گونه‌هایی است که بیشتر به تغییرات محیطی واکنش نشان داده و خود را با آن سازگار می‌سازد؛ بنابراین کسی که بهترین ویژگی سازگاری با محیط را برای خود فراهم می‌آورد، شانس زنده ماندن بیشتری دارد؛ بنابراین در حیات اجتماعی و سیاسی، بقای اصلح تنها عامل تعیین کننده می‌باشد؛ یعنی اینکه جهان اجتماعی نیز همانند جهان طبیعی در مسیر تکامل براساس انتخاب اصلح تعریف می‌شود. اسپنسر توضیح می‌دهد که فرآیند انتخاب طبیعی، همان‌طور که آقای داروین توضیح داده است، از طریق گرایشی برای ایجاد تغییرات اتفاق می‌افتد؛ بنابراین، تکامل تنها به‌واسطه سازگاری با شرایط و ایجاد تغییرات امکان‌پذیر است.

این‌گونه نظریه‌ها کمک شایانی به توجیه سیاست‌های توسعه‌طلبی و تجاوزکارانه نمودند. به‌عنوان‌مثال، جاشوا استرانگ، روحانی امریکایی، این‌گونه از داروینیسم اجتماعی بهره می‌برد.

---

61 Charles Darwin. (1872). *On the Origin of Species*

لذا باید اذعان داشت که براساس داروینیسم اجتماعی، ملت‌ها همواره درگیر مبارزه‌ای بی‌امان برای بقا هستند. همه‌جا ملت‌های متمدن جانشین ملت‌های وحشی می‌شوند. بدیهی است که تمدن پیشرفته ویژگی‌های ارزشمندی را از نیاکان خود به ارث برده است. فرهنگ‌های توسعه‌نیافته به‌زودی از بین خواهند رفت؛ بنابراین، نظم طبیعی، کشورهای قدرتمند و متمدن را موظف می‌کند تا منابع محدود کشورهای ضعیف را در اختیار خود گیرند.[۶۲] در ادامه همین توجیهات برای امپریالیزم، جاشوا بیشتر توضیح می‌دهد که دو ایده بزرگ در تاریخ بشریت مسیحیت و آزادی مدنی بوده‌اند. تمدن آنگلوساکسون نماینده بزرگ این دو اندیشه بزرگ است.

تردیدی وجود ندارد که آمریکای شمالی جایگاه بزرگ قدرت آنگلوساکسون خواهد بود. بعید نیست که قبل از پایان قرن آینده، این نژاد از سایر نژادهای متمدن زمین بیشتر شود. امواج گسترده مهاجرت نیز به سواحل اقیانوس آرام پای می‌گذارد. زمانی فرامی‌رسد که فشار جمعیت یک مشکل واقعی خواهد شد، درحالی‌که زمین‌های زراعی جهان محدود است. این امر ملت‌ها را به رقابت با یکدیگر می‌کشاند. ایالات‌متحده با داشتن ویژگی‌های تهاجمی لازم برای تحت تأثیر قرار دادن نهادهای خود بر بشریت، توان خود را اثبات خواهد کرد. آیا کسی می‌تواند شک کند که نتیجه این مسابقه تنها بقای بهترین‌ها خواهد بود؟

نژادپرستی نوین و توهم فرهنگی

از پیشگامان نظریه اصلاح نژادی، فرانسیس گالتون، در کتاب *تحقیقی درباره استعداد انسان و توسعه* آن در سال ۱۸۸۳ که مجموعه‌ای از چهل مقاله می‌باشد، بیشترین تأثیر را بر این‌گونه نظریه‌های نژادپرستانه داشته است. مطالعه آثار او نشان می‌دهد که تحت تأثیر علم‌گرایی داروینی عصر خود بود و به همین دلیل سعی کرد نظریه تکامل را به موضوع نژاد بسط و توسعه داده و فرصت‌هایی را برای برنامه‌ریزی در جهت بهبود نژاد بشری توضیح دهد. گالتون کلمه اصلاح نژاد را برای نشان دادن تلاش‌های علمی برای افزایش نسبت افراد با استعداد ژنتیکی بهتر از متوسط از طریق انتخاب شرکای زندگی ابداع کند. در یکی از این مقالات با عنوان انتخاب و نژاد، وی واژه اصلاح نژاد را ابداع و توضیح می‌دهد که هر زمان که یک نژاد پایین تحت شرایط زندگی که سطح بالایی از کارایی دارد حفظ شود، باید در معرض انتخاب دقیق قرار گیرد. (گالتون، ۱۸۸۳: ۱۹۹) چند نمونه از بهترین نمونه‌های آن

---

62 Joshua Strong. (1897). *On Anglo-Saxon Predominance*. http://www.thelatinlibrary.com/imperialism/readings/strong.html

نژاد به‌تنهایی می‌توانند اجازه داشته باشند که پدر و مادر شوند و به بسیاری از فرزندان آن‌ها نمی‌توان اجازه زندگی داد؛ اما از سوی دیگر؛ اگر یک نژاد بالاتر جایگزین نژاد پایین شود، همه این بدبختی وحشتناک ناپدید می‌شود. بهترین شکل چیزی که من آن را اصلاح نژاد می‌نامم عبارت است از توجه به نشانه‌های گونه‌ها و یا نژادهای برتر. فرزندان اینان باید بیشتر و بیشتر شود. پیش‌تر در یکی دیگر از مقالات با عنوان کیفیت بدنی توضیح داده بود که این اصلاح نژاد از طریق پرورش نژاد بهتر هدف اصلی مطالعات علمی او بوده است.[۶۳]

ایدئولوژی نژادپرستی اشکال مختلف خود را در عصر مدرن به نمایش گذاشت:

- تعصب و رفتار با دهقانان یا رعیت‌های اروپایی توسط کسانی که بر آن‌ها ارباب می‌کنند.
- آدم‌ربایی و خریدوفروش برده‌های افریقایی‌ها در قاره امریکا و هند غربی.
- تمایز بین قوم برگزیده خدا، یعنی یهودیان و غیرشهودیان، نیز زمینه‌های پیچیده‌ای را برای انکار دیگرانی که متفاوت تصور می‌شدند فراهم آورد.
- امپریالیسم و استعمار اروپایی به معنای تسخیر سرزمین و سرکوب و انقیاد رنگین‌پوستان در قاره امریکا، افریقا، آسیا و اقیانوسیه از همان نظریه‌های برتری نژادی سرچشمه می‌گرفت.
- توسعه زبان انگلیسی در مسیر جدایی سازی نژادها کارگر افتاد.

---

[63] He traces the roots of the idea to the ancient Greek thought and expresses his intention in using this term: “That is, with questions bearing on what is termed in Greek, eugenes namely, good in stock, hereditarily endowed with noble qualities. This, and the allied words, eugeneia, etc., are equally applicable to men, brutes, and plants. We greatly want a brief word to express the science of improving stock, which is by no means confined to questions of judicious mating, but which, especially in the case of man, takes cognisance of all influences that tend in however remote a degree to give to the more suitable races or strains of blood a better chance of prevailing speedily over the less suitable than they otherwise would have had. The word eugenics would sufficiently express the idea; it is at least a neater word and a more generalised one than viriculture which I once ventured to use.” Page 17.

- کشورهای پسااستعماری اغلب توسط سیاست‌های تفرقه بینداز و حکومت کن قدرت استعمارگر سابق و/یا توسط گروه‌های مسلط محلی به رنج‌های جان‌فرسایی مبتلا شده‌اند. (نایدو، ۲۰۱۹)

به‌تدریج، نظریه‌های نژادی نقاب پنهانی بر چهره نهادند تا راحت‌تر بتوانند وجود دیگران را انکار نمایند. برای جلوگیری از طولانی شدن بحث، به‌اختصار برخی از ویژگی‌های این نوع نژادپرستی به این شرح توضیح داده می‌شود:

- ادعای برتری برخی نظام‌های سیاسی و فرهنگی بر نظام‌های دیگر به دلیل تفاوت‌های هویتی؛ نفی برابری تفاوت‌های فرهنگی.
- ظهور گفتمانی از تفاوت فرهنگی که در آن فرهنگ‌های دیگر بدسرشت و شیطانی تصور می‌شوند.
- تأکید زیاد بر شیوه زندگی "ما" در مقایسه با "دیگران" و ایجاد مرزی‌های عاطفی بین "آن‌ها" و "ما"؛ مردم با تأکید بر شیوه زندگی خود به‌نوعی احساس امنیت دست می‌یابند.
- فرهنگ‌های دیگر از این زاویه دید نژادپرستانه آسیب‌شناسی می‌شوند که گویی برای فرهنگ غالب مشکل ایجاد می‌کنند. این امر با خود مفهوم ترس‌های از دیگران را شکل می‌بخشد.
- ترس‌های واقعی میان ملت‌ها نسبت به یکدیگر با دل‌بستگی‌های عاطفی به وجود می‌آیند. مردم ارزش‌ها و باورهای مشترک خود را می‌خواهند آن‌گونه که هست از هر نوع تغییری مصون دارند.
- در اینجاست که عدم تحمل نژادی به شکلی نوین قالب‌ریزی می‌شود. (کلارک، ۲۰۰۳)
- مخالفت با اقدام مثبت برای گروه‌های محروم و آسیب‌پذیر (مانند آمریکایی‌های افریقایی تبار) هرچه بیشتر چهره خود را در سیاست‌گذاری‌ها آشکار می‌سازد.

- تأکید بر گفتمان برابری برای نادیده گرفتن صدمات تاریخی استعمارگران بر مردمان سرزمین‌های مستعمره که به این نگرش، نژادپرستی معکوس گفته می‌شود.
- زبان نفرت و ظهور گروه‌های افراطی راست و نئونازی در اروپا.
- انکار تاریخ سرکوب نژادی.
- دور شدن از نژادپرستی بیولوژیکی به نژادپرستی فرهنگی.

عکس‌العمل جامعه بین‌المللی

اعلامیه جهانی حقوق بشر اولین سند رسمی است که در واکنشی به همه جنایت‌هایی که زیر نقاب برتری نژاد صورت گرفتند، به تصویب اعضای جامعه بین‌المللی رسید. ماده یک و دو اعلامیه زیباترین و امیدوارکننده‌ترین پاسخ را به نژادپرستی به نمایش گذاشته است:

ماده یک: تمام انسان‌ها آزاد زاده شده و در حرمت و حقوق با هم برابرند. عقلانیت و وجدان به آن‌ها ارزانی شده و لازم است تا با یکدیگر عادلانه و برادرانه رفتار کنند.

ماده دو: همه انسان‌ها بی‌هیچ تمایزی از هر سان که باشند، اعم از نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقاید سیاسی یا هر عقیده دیگری، خاستگاه اجتماعی و ملی، [وضعیت] دارایی، [محل] تولد یا در هر جایگاهی که باشند، سزاوار تمامی حقوق و آزادی‌های مطرح در این "اعلامیه" اند. به‌علاوه، میان انسان‌ها براساس جایگاه سیاسی، قلمرو قضایی و وضعیت بین‌المللی مملکت یا سرزمینی که فرد به آن متعلق است، فارغ از اینکه سرزمین وی مستقل، تحت قیمومیت، غیر خودمختار یا تحت هرگونه محدودیت در حق حاکمیت خود باشد، هیچ تمایزی وجود ندارد.

اما سازمان ملل متحد با صدور مقاوله نامه بین‌المللی حذف همه اشکال تبعیض نژادی در سال ۱۹۶۵ اولین گام را در جهت نهادین ساختن ضرورت مبارزه با تبعیض نژادی برداشت. ماده یک مقاوله نامه، ضرورت مبارزه با نژادپرستی را در این بیانات توضیح می‌دهد:

– همه انسان‌ها به یک گونه تعلق دارند و از نسل مشترک هستند. آن‌ها از نظر کرامت و حقوق برابر به دنیا می‌آیند و همه جزء لاینفک بشریت هستند.

– همه افراد و گروه‌ها حق دارند متفاوت باشند، خود را متفاوت بدانند و به‌عنوان چنین تلقی شوند. بااین‌حال، تنوع سبک‌های زندگی و حق متفاوت بودن، در هیچ شرایطی نمی‌تواند بهانه‌ای برای تعصب نژادی باشد. آن‌ها نمی‌توانند در قانون یا درواقع هیچ‌گونه اقدام تبعیض‌آمیزی را توجیه کنند و همچنین زمینه‌ای برای سیاست تفکیک نژادی که شکل افراطی نژادپرستی است، فراهم نکنند.

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب سال ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد، اسناد بسیار تخصصی‌تر دیگری مانند مقاوله نامه مربوط به منع تبعیض در رابطه با شغل که توسط سازمان بین‌المللی کار در سال ۱۹۵۸ تصویب شد و مقاوله‌نامه علیه تبعیض در آموزش‌وپرورش که توسط یونسکو در سال ۱۹۶۰ تصویب شد، از دیگر اسناد حقوقی علیه تبعیض نژادی هستند. همچنین باید از مقاوله نامه‌های مختلف منطقه‌ای شامل مقاوله نامه بین آمریکایی حقوق بشر و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر نام برد. این‌گونه اسناد حقوقی بین‌المللی مختلف منطقه‌ای مستعد تأثیرگذاری بر یکدیگر هستند؛ بنابراین، نباید این احتمال را که مفاهیم در یک زمینه منطقه‌ای تکامل یافته و در زمینه دیگری به کار گرفته شده‌اند، نادیده گرفت. مجموعه این اسناد در امتداد یکدیگر توسعه یافته و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. علاوه براین، رویه‌های قضایی، گزارش‌ها و تصمیمات نهادهای مختلفی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم اجرای این‌گونه اسناد حقوقی بین‌المللی را به عهده دارند را باید در نظر داشت. به‌عنوان مثال، کمیته رفع تبعیض نژادی که بر اجرای مقاوله نامه بین‌المللی منع نژادپرستی نظارت دارد، مهم‌ترین کار و ساز بین‌المللی اجرایی در مقابله با تبعیض نژادی می‌باشد. کمیته حقوق بشر که بر اجرای میثاق حقوق مدنی و سیاسی نظارت دارد، نیز اغلب نظرهایی درباره حق رهایی از تبعیض نژادی صادر کرده است.

در کشور کانادا، قانون حقوق بشر کانادا[۶۴] هر نوع تبعیض نژادی را منع کرده است. مورد خاص اجرای این قانون مربوط به تبعیض در استخدام و خدمات می‌باشد. براساس این قانون، کانادایی‌ها زمانی که استخدام می‌شوند یا خدمات دریافت می‌کنند در مقابل تبعیض محافظت می‌شوند. علاوه براین، شرکت‌های خصوصی که توسط دولت فدرال تنظیم می‌شوند، ازجمله بانک‌ها، شرکت‌های حمل‌ونقل، پخش‌کننده‌ها و شرکت‌های مخابراتی ملزم به رعایت قانون منع تبعیض نژادی هستند. دبیرخانه فدرال برای مبارزه با نژادپرستی[۶۵] نظام‌وار و تبعیض

---

64 Canadian Human Rights Act, R.S.C., 1985, c. H-6
65 Federal Anti-Racism Secretariat

نژادی نیز به دولت کانادا کمک می‌کند تا به هدف خود برای دستیابی به جامعه‌ای کاملاً متنوع، فراگیر و عادلانه دست یابد.

استان‌ها نیز قوانین مشخصی برای مقابله با تبعیض نژادی وضع کرده اند. به‌عنوان مثال، قانون حقوق بشر اونتاریو حقوق و فرصت‌های برابر و آزادی از تبعیض را فراهم می‌کند. این آیین‌نامه حیثیت و ارزش هر فرد در این استان را به رسمیت شناخته و آن را در زمینه‌های اشتغال، مسکن، تسهیلات و خدمات، قراردادها و عضویت در اتحادیه‌ها، انجمن‌های صنفی یا حرفه‌ای اعمال می‌کند. براساس این قانون، هر فردی حق دارد از تبعیض نژادی و آزار و اذیت عاری باشد. به دلیل نژاد یا دلایل مرتبط دیگر، مانند اصل و نسب، رنگ، محل مبدا، منشاء قومی، شهروندی یا عقیده، نباید با مردم به اشکال متفاوت رفتار شود. این قانون به محل کار، مدرسه، مسکن استیجاری یا خدمات اعمال می‌شود. خدمات شامل مکان‌هایی مانند فروشگاه‌ها و مراکز خرید، هتل‌ها، بیمارستان‌ها، امکانات تفریحی و مدارس همه شامل این قانون می‌باشند.

و درنهایت اداره مبارزه با نژادپرستی استان اونتاریو، ابتکارات ضد نژادپرستی دولت را برای ایجاد جامعه‌ای فراگیرتر رهبری می‌کند و برای شناسایی، رسیدگی و پیشگیری از نژادپرستی سیستماتیک در سیاست، قوانین، برنامه‌ها و خدمات دولت تلاش می‌کند. ولی این فعالیت‌ها ابعاد و جنبه‌های قضایی ندارد. براساس توصیه‌های اداره مذکور، قربانیان نژادپرستی می‌توانند به طرق زیر برای احقاق حقوق خود بکوشند[۶۶]:

- دادگاه حقوق بشر اونتاریو، برای کسانی که تبعیض نژادی یا آزار و اذیت را تجربه کرده‌اید.
- مرکز حمایت حقوقی حقوق بشر، اگر به مشاوره حقوقی در مورد یک موضوع حقوق بشر یا کمک برای تکمیل درخواست برای دادگاه حقوق بشر اونتاریو نیاز می‌باشد.
- کمیسیون حقوق بشر اونتاریو، برای اطلاعات در مورد سیاست‌ها و دستورالعمل‌ها در مورد تبعیض نژادی و سایر مسائل حقوق بشر در اونتاریو تأسیس شده است. کمیسیون همچنین ممکن است در موارد قانونی که شامل اشکال

---

[66] https://www.ontario.ca/page/anti-racism-directorate

سیستماتیک تبعیض است که براساس قانون حقوق بشر اونتاریو غیرقانونی است، اقدام یا مداخله کند.

علاوه براین، اداره مذکور اقدام به برگزاری نشست‌هایی در محلات کرده است تا بتواند نظریه‌های مردم را برای پیشبرد مؤثرتر قوانین و سیاست‌های ضد تبعیض نژادی را به‌پیش ببرد.

بخش دوم

سیاست و حقوق بشر

فصل دهم

خردمندی کوروش بزرگ در احترام به حقوق انسان

به احترام آنانی که در مبارزه با اهریمن سخنی به‌جز پاکی و عدالت‌جویی بر زبان جاری نساخته و از کوروش بزرگ درس آزادی‌خواهی و احترام به حقوق ذاتی انسان را آموختند.

پرسش‌ها: آیا روش حکمرانی کوروش بزرگ می‌تواند درس‌هایی برای نظریه دولت در عصر حاضر داشته باشد؟ اگر چنین است، از کدامین مجاری و روش‌های تاریخی در اندیشه‌های سیاسی می‌توان به تأثیرات نافذ شیوه حکمرانی او دست‌یافت؟ اساسا چرا باید به اندیشه‌های کوروش بزرگ در این زمانه در حال تحول مراجعه کرده و آن‌ها را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد؟

طرح موضوع

عموم ایرانیان اغلب بر این باور هستند که کوروش بزرگ بنیان‌گذار پادشاهی هخامنشی مردی سخاوتمند، نیکوکار و از همه مهم‌تر پدر معنوی گفتمان حقوق بشر امروز است. این باور که نشان از ادای احترام به رهبر تاریخی و معنوی خود می‌باشد، کاملاً صحیح است؛ اما هرگاه بخواهیم جزئیات شخصیت کوروش بزرگ را با نگرشی حقوقی برای درک مفهوم حقوق و آزادی‌های بنیادین، یا تأثیر مدل حکمرانی او بر نظریه‌های مدیریت مطلوب به معنی امروزین کلمه و یا اشتیاقی معنوی و الهیاتی که برای شناخت روشن‌تر آنچه او انجام داد را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بایستی به‌گونه‌ای عمیق‌تر آثار معتبری که در خصوص این انسان

بزرگ به وجود آمده است را مورد مطالعه دقیق قرار دهیم. این مطالعات منظم و عمیق می‌تواند راه روشن‌تری درباره میراث مدیریت کوروش کبیر برای ایرانیان امروز و همچنین جهانیان، در پیش رو بازگشاید. برای این منظور نیز به منابع مستدل و ازلحاظ تئوریکی مستحکم نیاز می‌باشد. علاوه بر این، نقطه‌های ابهام‌آلودی نیز از نقطه نظر تکیه به منابع اصیل و علمی در خصوص تاریخ زندگی این مرد بزرگ و آنچه جهان امروز از او می‌تواند یاد بگیرد، وجود دارد. به‌عنوان مثال کسانی در مباحث خود تنها به لوحه موسوم به منشور کوروش بزرگ برای مفاهیم بردباری و یا حقوق ذاتی انسان رجوع می‌کنند ولی کمتر دیده شده است که متن نوشته روی لوح را با دقتی علمی مورد بازبینی قرار داده باشند.

کسانی دیگر نیز به‌سادگی بیان می‌دارند که چون کوروش بزرگ یهودیان را از اسارت در بابل در آورد و به همین دلیل در کتب مقدس یهودی موردستایش قرار گرفته است، می‌بایست مورداحترام ایرانیان قرار گیرد. این باور نیز بی‌تردید قابل‌ستایش است. به‌هرحال، هنوز به‌درستی مشخص نیست آنان به کدام‌یک از این کتب مقدس یهودی نظر دارند و یا اینکه در چه شرایطی این کتاب‌ها به توصیف ویژگی‌های پادشاه ایران پرداخته اند. از طرف دیگر هنوز هم معلوم نیست که چگونه می‌توان میان شرایط تاریخی آن زمان و متون یهودی ارتباط برقرار کرد و این ارتباط از چه نوع می‌باشد. اندیشه‌های فلسفی یونان باستان نیز کوروش بزرگ را مورد تقدیس قرار داده اند؛ یعنی اینکه منش اخلاقی و شخصیت انسانی او توسط بزرگانی مانند افلاطون و یا گزنفون تجزیه‌وتحلیل شده است. حال هرگاه این سه منبع یعنی منابع الهیاتی، منابع تاریخی و منابع فلسفی را در کنار هم قرار دهیم، می‌توانیم راز شخصیت اخلاقی متعالی و اندیشه‌های این انسان بی‌نظیر را به‌درستی دریافته و نتایج آن را برای حقوق بشر به معنای امروزی کلمه و از همه مهم‌تر برای تعریف مفهوم مدیریت مطلوب در نظریه‌های دولت توضیح دهیم. این مقاله قصد دارد منش کوروش بزرگ از دیدگاه فلسفی و با قلم گزنفون توضیح دهد.

آموزش کوروش بزرگ[67]

کتاب آموزش برای کوروش در ۳۷۰ سال پیش از میلاد مسیح به رشته تحریر در آمده است. گزنفون چند کتاب دیگر نیست نوشته است که هر کدام در جایگاه خود دارای اعتبار تاریخی بالایی هستند. به‌عنوان مثال، کتاب " *لشگر کشی بزرگ*"[68] و یا "*رژه ده هزار*

[67] Xenophon, *Cyropaedia*, The Education of the Cyrus the Great.
[68] Anabasis

جنگجو" از نوشته‌های بسیار معروف گزنفون است که داستان نبرد کوروش صغیر[۶۹] علیه برادر خود اردشیر بزرگ در سال ۴۰۱ پیش از میلاد را توضیح می‌دهد. کوروش کوچک در زمان حیات پدر خویش یعنی داریوش دوم، فرمانداری بخش‌هایی از مناطق یونانی نشین آسیای صغیر را به عهده داشت؛ اما بعد از مرگ پدر، برای دستیابی بیشتر به قدرت و با پشتوانه مادر خود، تلاش کرد فرمانروایی همه شاهنشاهی هخامنشی را در اختیار بگیرد. به این منظور نیروی نظامی بزرگی را سازمان‌دهی کرده و به‌سوی پایتخت گسیل داشت. ولی درنهایت در منطقه میان‌رودان در نبرد با برادر خود شکست خورده و کشته شد. پس از این شکست گزنفون که خود با یک سپاه ده هزار نفری به حمایت از کوروش صغیر پرداخته بود، آن نیروهای یونانی را گردآوری کرده و از راه آسیای صغیر به یونان بازگرداند. اهمیت کتاب در این است که گزنفون به‌عنوان شاهد مستقیم تحولاتی که در درون شاهنشاهی هخامنشیان رخ داد حضور داشته است. این کتاب بیشتر از همه آثار گزنفون توجه علاقه‌مندان به تاریخ یونان باستان را به خود جلب کرده است. کتاب دیگر او که ارزش تاریخ‌نگاری دارد به نام هلنیکا[۷۰] نیز از جمله آثار کلاسیک یونان باستان است که توسط گزنفون تحریری شده است؛ اما به نظری این نگارنده کتاب "آموزش کوروش"[۷۱] ارزش بالاتری نسبت به دو کتاب پیشین، از نقطه نظر اهداف این نوشتار دارد. این کتاب که مشتمل بر ۸ فصل می‌باشد شرح دقیقی پیرامون نوع کشورگشایی کوروش بزرگ انجام داده و به توصیف ویژگی‌های شخصیتی و منش کوروش پرداخته است. اهمیت این کتاب بیشتر در جنبه‌های داستانی و تاریخی قرار دارد تا اینکه بتواند یک اثر فلسفی باشد؛ اما از نقطه نظر پیام‌هایی که کتاب برای خواننده خود ارائه می‌دهد، بیشتر می‌تواند جهت‌گیری آموزشی و ادبی دارد. این ابعاد آموزشی هم دارای ارزش نظامی و استراتژیک است و می‌تواند موردمطالعه این‌گونه افراد قرار گیرد و هم حاوی نکات و ابعاد اخلاقی و مرتبط با شکل‌گیری منش انسانی است. این موضوع دوم به اهداف این نگارش نزدیک‌تر می‌باشد.

براساس دانشنامه ایرانیکا، کتاب مذکور منبع الهامی برای نظامیان و استراتژیست‌های معروف تاریخ بوده است. به‌عنوان مثال اسکندر مقدونی این کتاب را خوانده و در چگونگی فتوحات و گسترش سرزمین خویش از ابعاد نظامی و عملی این کتاب بهره برده است. سردار

---

۶۹ کوروش کوچک یکی از شاهزادگان هخامنشی بود که با برادر خود اردشیر دوم به جنگ برخاست. تاریخ‌نگاران به او لقب کوچک داده‌اند تا با کوروش بزرگ اشتباه گرفته نشود.

70 Hellenica

71 Cyropaedia

مشهور و استراتژیست رومی به نام آفریکانوس[72] از دیگر کسانی است که اساساً شکل‌گیری زندگی او به‌عنوان یک چهره موفق تاریخ امپراتوری روم متأثر از توصیفی است که گزنفون درباره شخصیت کوروش بزرگ داشته است. سیسرون[73] ادیب و مورخ و فیلسوف حقوق طبیعی روم نیز از جمله کسانی است که اندیشه‌های چشمه‌های منش کوروش بزرگ سیراب شده است. سیسرون توضیح می‌دهد که آفریکانوس کتاب "آموزش کوروش" را به خود داشته و با مطالعه آن می‌کوشیده است تصویری از یک نظام پادشاهی (امپراطوری) عادل تعریف نماید. (توو، ۱۹۹۸) سزار[74] که جمهوری رم به یک امپراتوری تبدیل نمود، از دیگر رهبرانی است که مدیریت او متأثر از آموزه‌های گزنفون درباره شخصیت کوروش بزرگ می‌باشد. این‌گونه دریافت‌ها به دلیلی همان اعتقادی است که در کتاب "آموزش کوروش" توسط گزنفون ابراز شده و اساس حکومت را در منش اخلاقی رهبری جامعه می‌داند که توسط آن مردم می‌توانند از رفاه و آبادانی ملک برخوردار شوند. (نورنا، ۲۰۰۱) ولی بهترین این‌ها ماکیاولی از متفکران عصر نوزایی خبر انسانی است که هرچند بهره‌های فراوانی از ویژگی رهبری کوروش بزرگ آموخت، اما ابعاد انسانی و خلاق آن ویژگی‌ها را با نگاهی واقع‌گرایانه آمیخته و روش جدیدی برای حکومت را در زمان خود ارائه کرد که موردقبول انسان‌های معتقد به ارزش‌های انسانی و قواعد اخلاقی نیست؛ اما مهم این است که این کتاب به اشکال مختلف منبع الهامی برای مردان سیاست متفکران در عصر باستان تا دوران امپراتوری روم و یا حتی تا اوایل قرن بیستم بوده است. به‌عنوان مثال توماس جفرسون رئیس‌جمهور سابق امریکا به‌طور مستقیم از اندیشه‌های کوروش بزرگ آن‌گونه که در کتاب گزنفون نوشته شده است بهره برده و سعی کرده است جامعه آمریکایی را براساس آن ساماندهی کند.[75] حتی با کندوکاوی عمیق‌تر می‌توان به رابطه مستقیمی میان دانش و روش کوروش بزرگ در خصوص مدارا و تساهل از یکسو و منابع آزادی در قانون اساسی امریکا برقرار کرد.

متفکران رنسانس نیز از این مدل فرمانروایی سخن رانده‌اند. جوانی پونتانو،[76] متفکر انسان‌گرای عصر رنسانس، شاید مهم‌ترین آن‌هاست. به نظر او کوروش بزرگ به فقط یک فرمانروای عادل بلکه نماد همه فضایل انسانی است؛ بنابراین شخصیتی است که به دلیل

---

72 Publius Cornelius Scipio Africanus
73 Marcus Tullius Cicero
74 Augustus Caesar
75 Cyrus Cylinder: How a Persian monarch inspired Jefferson, BBC News, 11 March 2013.
76 Giovanni Pontano (1425-1503).

روحیه آزادی‌خواهی، اشاعه دوستی و حقیقت‌جویی باید موردستایش قرار گیرد. (مادون، ۲۰۰۱) بدون اینکه در اینجا مجالی برای توضیح جزئیات تأثیر کتاب *آموزش کوروش* فراهم باشد، می‌توان فقط به‌اختصار مونتسکیو، سویفت، و روسو را نیز در ردیف متفکرانی عصر مدرن دانست که به اهمیت این آموزه‌ها و تأثیر فرمانروایی کوروش بزرگ عنایت داشته اند. وجه مشترک همه این دیدگاه‌ها این است که کوروش پادشاهی بود که از طریق رضایت مردم، یعنی قانع ساختن آن‌ها برای پذیرش فرمانروایی خود، کشور را اداره می‌کرد؛ بنابراین نمونه ایده‌آل حکومتی برای جوامعی است که دارای تکثر فرهنگی، مذهبی، قومی و ملی و یا نژادی می‌باشد. کوروش به دلیل شهرت به تساهل، احترام به دیگران، شناسایی حقوق ذاتی مردم و آزادی اندیشه و مذهب، افتخاری جهانی برای خود و ایرانیان، کسب کرده و هم نمونه متعالی فرمانروای یک نظام سیاسی عادلانه می‌باشد.

برای دریافت این ویژگی‌ها می‌بایست به‌طور مستقیم به کتاب مذکور مراجعه کرده و بخش‌هایی از آن را مطالعه کرد. برای این منظور، به فصل اول کتاب با عنوان رهبری به‌عنوان حافظ می‌پردازیم.

گزنفون در بخش اول از فصل اول کتاب مذکور، کوروش رهبری می‌داند که به‌عنوان محافظ جامعه و پیشبرد منافع مردم فرمانروایی را به عهده گرفته است. یک چنین وظیفه خطیری نیازمند هوشمندی در شرایطی است که بتواند نه‌تنها منافع جامعه را به‌گونه‌ای عادلانه و انسانی تأمین کند. همان بخش ادامه می‌دهد که کوروش با رضایت مردم بر آن‌ها فرمانروایی داشت زیرا مردم با رضایت خاطر پذیرای فرمانروایی او بودند. این اصلی‌ترین راز توسعه شاهنشاهی هخامنشی در بخش‌های عمده از جهان آن عصر بود. برای توصیف این ویژگی حکومتی گزنفون از گله‌ای از اسب آن حکایت می‌کند که بدون هیچ نوع مقاومتی تحت کنترل مالک خود هستند. آن‌ها از یک‌سو به او خدمت می‌کنند و از دیگر سو از مزایای یک چنین خدماتی بهره می‌جوید. گزنفون توضیح می‌دهد که حکومت کردن بر حیوانات کار ساده‌ای است شاید هم ساده نباشد و مهارت‌های خاصی را طلب کند؛ اما حکم‌فرمایی در جامعه انسان‌ها پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های خاص خود را دارد و کسی می‌تواند اداره امور جامعه را با رضایت خود مردم به عهده بگیرد که دارای هوشمندی ویژگی‌های اخلاقی و انسانی باشد خاصی باشد. این‌چنین است که کوروش توانست در دوران پادشاهی خود سرزمین عظیم هخامنشی را بدون بروز هر نوع مقاومت و نافرمانی اداره کند. اقوام مختلف، زبان‌های گوناگون، مذاهب و فرهنگ‌ها، همه با رضایت خاطر در برابر فرمانروایی او تسلیم بودند. آنچه مردم را خوشنود می‌ساخت این حقیقت بود که کوروش بزرگ به دلیل منش خاص انسانی

خویش جامعه را با رعایت موازین انسانی و حقوق ذاتی مردم اداره می‌کرد. به همین دلیل، این انسان بزرگ شایسته تحسین است؛ اما پاسخی که به ذهن خطور می‌کند این است که چگونه در آن عصر که هیچ نشانه‌ای از احترام به حقوق انسان‌ها در آن معنی و مفهوم نداشت، یک چنین انسانی ظهور کرده و آن ویژگی‌های برتر را به نمایش گذاشت. به نظر گزنفون پاسخ را باید در فرهنگی جستجو کرد که در آن هدف آموزش در پرورش فضایل اخلاقی و منش انسانی قرار دارد. ویژگی‌های این فرهنگ چیست؟

به نظر گزنفون ایرانیان نظام تربیتی و ارزش‌های اخلاقی خاص خود را به وجود آورده بودند که براساس آن بیش از اینکه به آموزش فرد توجه شود، رشد و تعالی اخلاقی و منش انسانی او هدف اصلی حیات تلقی می‌شد. در حقیقت، در این نظام تربیتی، آموزش علم و دانش با پرورش فضایل انسانی می‌آمیخت و فضایی را به وجود می‌آورد تا در آن دانش‌آموز بتوانند با اراده خاص خویش نوعی خودکنترلی را بر خود استوار سازد. در نتیجه و در حالی که نظام‌های آموزشی دانش‌آموز را به سلاح علم مجهز می‌سازند و سپس به او می‌گویند که چگونه این بهره علمی در جهات مثبت استفاده کند، در نظام تربیتی ایرانیان منش اخلاقی در آن‌ها توسعه می‌یابد که اساساً شخصیت فرد را آن‌گونه فرم می‌بخشد که نیک‌پنداری و نیک‌رفتاری جوهره اصلی وجود او می‌باشد. در نتیجه، فرد خود را ملزم به اخلاق مراقبت از جامعه دانسته و هیچ نوع تمایلی در او به کارهای ناپسند به وجود نمی‌آید. به همین سال درحالی‌که بخش‌های مختلف جامعه مانند هنرمندان، دانشوران، دیوان‌سالاران، نظامیان، کارگران و دیگر طبقات و صاحبان حرفه‌ها دانش مربوط به حوزه کاری خود را فرامی‌گیرند، همه آن‌ها در یک روش اخلاقی متحد قرار دارند و آن اخلاق مراقبت از جامعه است.

در سطح آموزش‌های اولیه و ابتدایی، نهادهای آموزشی در مکان‌هایی تأسیس می‌شوند که قصر پادشاه، نهادهای دولتی و لشگری و دیگر مراکز تصمیم‌گیری، قرار دارند. این امر باعث می‌شود تا پادشاه و یا دیگر مقامات بلندپایه دولتی بتوانند از نزدیک بر امر آموزش و از همه مهم‌تر پرورش شخصیت دانش‌آموزان نظارت داشته باشند. در این مکان‌ها از سروصدای عادی شهری خبری نیست چراکه فروشندگان و کاسب‌کاران از این مکان‌ها دور می‌شوند تا دانش آموزان بتوانند به‌طور متمرکز تحت تعالیم و پرورش مربیان خود قرار گیرد. اساتیدی که امر تعلیم و تربیت را به عهده دارند، همه انسان‌های خردمند و مجربی هستند که خویش به این‌گونه فضایل آراسته‌شده‌اند. آنان دانش‌آموزان را مانند فرزندان خود دوست دارند. لذا رابطه استاد و دانش‌آموز از نوع رابطه پدر و فرزندی است. دانش آموزان خودکنترلی، اعتمادبه‌نفس و همچنین عزت‌نفس را از استادان خود یاد می‌گیرند و به همین دلیل همواره

قدردان زحمات آن‌ها هستند. در دوره‌های تعلیم و تربیت، به دانش آموزان علم و دانش، اسب‌سواری، شکار کردن، فنون جنگ‌آوری، تهیه و ساخت سلاح و دیگر ملزومات نیز آموخته می‌شود؛ اما آنچه در جریان تعلیم و تربیت اهمیت دارد، این است که دانش آموزان می‌بایست دو هدف مشخص را در طول آموزش خود دنبال کند. اول نشر فضایل اخلاقی، عدالت‌جویی، جوانمردی و عفت اخلاقی است. هدف دوم یادگیری مهارت‌هایی که لازمه مراقبت از خویش در شرایط بسیار سخت می‌باشد؛ بنابراین هرگاه که آنان در گروه‌هایی تجهیز شده تا به نبرد بپردازند، به دلیل همان فضایل اخلاقی که با عمق جان خویش به آن آراسته اند، هرگز دست به غارت و چپاول سرزمین‌های تسخیرشده نمی‌زنند. همه سربازان موظف هستند کالاهای موردنیاز خویش را از مردم خریداری نماید. همه آن‌هایی که به شکار می‌روند نمی‌بایستی شکار را به‌تنهایی از آن خود سازند بلکه می‌بایست آن را براساس اصل شایستگی میان دیگران تقسیم کنند. به همین دلیل گزنفون توضیح می‌دهد که در نظام تعلیم و تربیت ایرانی اصل عدالت‌جویی نقطه مرکزی همه اهداف است تعلیم و تربت قرار دارد؛ و این عدالت‌جویی با حکومت قانون آمیخته است. (همان، فصل اول، بخش سوم، پاراگراف هیجدهم)

ورای همه این تعالیم، یاد خداوند و ایمان به نصرت او نیز در امر تعلیم و تربیت نظارت دارد. ایرانیان به خداوندگار که مظهر پرهیزگاری، عدالت‌جویی، نیک سیرتی، پندار نیک و درست اندیشی است وفادار می‌باشد. بنا بر همین ویژگی‌های شخصیتی، آن‌ها می‌توانند به‌طور مستقیم و بدون نیاز به هر نوع واسطه‌ای نصیحت خدایان را درک کنند؛ بنابراین بیش از آن‌که کسی بخواهد این نوع نصایح را برای آن‌ها توضیح دهد، آن‌ها قادر به فهمیدن هستند چراکه روح آن‌ها همواره با نیکی آمیخته است. ازآنجایی‌که همه مردم می‌بینند، می‌شنوند و می‌فهمند، نیازی به واعظ، فالگیر و غیب‌گو ندارند. انسان‌ها همه دارای توان فهمیدن هستند. از همین روی در نظام تربیتی ایرانیان، امر فهمیدن عنصر مرکزی آموزش‌وپرورش و مسئولیت‌پذیری برای خیر عمومی می‌باشد. دانش آموزان می‌دانند که نباید تحت تأثیر فریبکاران قرار گیرد. آنان با قلبی پاک و عفیف، روحی بلند و انسان‌دوست و همتی والا همواره خود را برای خدمت به منافع جامعه آماده می‌سازند.

در فصل دوم کتاب، موضوعات مربوط به تصمیم‌گیری و رهبری در جامعه توضیح داده شده است. به‌اختصار این موضوعات شامل موارد زیر می‌باشند:

- اصل برابری اما نه به معنی انتزاعی و مرسوم کلمه بلکه به‌عنوان انصاف داشتن و در نتیجه عطف توجه به کسانی که می‌بایستی بیشتر موردحمایت قرار گیرند تا بتوانند احساس هویت انسانی داشته باشند. اینان مردمی هستند که

به حاشیه رانده شده‌اند؛ بنابراین، نمی‌توان اصل برابری عام را در مورد آنان به کار برد بلکه از جانب انصاف باید آنان باید مورد حمایت‌های ویژه قرار گیرند تا بتوانند به سطحی برابر با دیگران برسند.

- اصل دموکراسی ولی نه به معنی دموکراسی توده‌ای که در آن مردمانی با شستشوی فکری در جهت اهدافی به حرکت درمی‌آیند که هیچ ارتباطی با نیازهای آنان ندارد. دموکراسی موردنظر آنی است که براساس آگاهی مسئولانه، مردم را برای انجام تعهدات مربوط به خیر عمومی و مراقبت از دیگران، فعالانه به فرآیند تصمیم‌گیری مشارکت می‌دهد.
- انجام مشاوره در خصوص امور مهم و پیچیده‌ای که ممکن بود در اثر انجام آن جامعه با مشکلاتی سخت مواجه شود. کوروش بزرگ خود به این امر اهتمام می‌ورزید و بدون هر نوع تعصبی به دیدگاه‌های خردمندان و مصلحان توجه می‌کرد.
- اصل شایستگی برای به عهده گرفتن مسئولیت‌ها ماهیت قانون را معنادار می‌ساخت. درحقیقت، در سیستم حکمرانی کوروش بزرگ انتخاب‌ها براساس دو اصل شایسته بودن و انضباط داشتن انجام می‌گرفت.
- اصول جوانمردی از دیگر مواردی هست که می‌بایستی به آن توجه داشت. در این ارتباط، پیش از اینکه لشکریان به سمت سرزمین‌های گسیل شوند، کوروش بزرگ پیامبرانی را به‌سوی آنان روانه ساخته و به آن‌ها اطلاع می‌داد که چگونه می‌تواند موضوعات و مسائل حل‌وفصل نمایند؛ بنابراین حتی اگر ناگزیر از لشکرکشی هم می‌بود، لشکریان هرگز نمی‌توانستند کسی را اذیت کنند و یا اموال مردم را غارت نمایند.

فصل هشتم کتاب ویژگی‌های دیگر یک حاکم خوب پرداخته است. براساس قضاوت گزنفون، در نظام پادشاهی کوروش، میان حاکم و پدر خوب تفاوت وجود نداشت. (فصل هشتم، بخش اول، پاراگراف اول) کوروش همواره می‌آموخت که چگونه باید زندگی کرد و چگونه می‌بایستی رفاه اجتماعی را فراهم آورد؛ و برای این هدف معمولاً اختیارات را به دیگران تفویض می‌کرد تا خود بتوانند به کارهای اساسی‌تر رسیدگی کند. در نظام پادشاهی کوروش این قاعده همواره موردتوجه قرار می‌گرفت که اگر همه مشاوران و کارکنان مناصب دولتی به فضایل انسانی آراسته باشند، هرگز درصدد توطئه علیه یکدیگر برنمی‌آیند. بلکه همواره خیرخواه و پشتیبان همدیگر خواهند بود، همان‌گونه که کوروش کبیر خود خیرخواه همه مردم بود. کوروش هرگز ظلم نمی‌کرد. اهل توطئه نبود. به نصایح بزرگان گوش فرا

می‌داد. با مردم با نیکی رفتار می‌کرد، چراکه از خودخواهی مبرا بود و این ویژگی را برای همه مردم ایران در نظر می‌گرفت. هرگز سخن ناشایست بر زبان نمی‌راند. به همه احترام می‌گذاشت و معتقد بود که اگر با مردم با احترام رفتار شود آنان نیز به شما احترام خواهند گذاشت. (فصل هشتم، بخش اول، پاراگراف بیست‌وهشت) او هرگز اطاعت بی‌چون‌وچرا نمی‌خواست بلکه مبنای فرمانروایی را براساس فضایل و ارزش‌های انسانی قرار می‌داد. به همین دلیل همواره به خردمندی به‌عنوان معیار رهبری جامعه می‌نگریست.

اعتدال و کنترل خویش به همراه خویشتن‌داری فضیلت‌هایی بودند که با فرمانروایی کوروش آمیخته و همراه بودند. (فصل هشتم، بخش اول، پاراگراف سی‌ام) او هرگز به‌افراط و تفریط رو نمی‌آورد. همواره باادب بود. صدای خود را هیچ‌گاه بلند می‌کرد و از خنده‌های مستانه خودداری می‌ورزید. همواره توصیه می‌کرد که مردم باید اسب‌سواری و شکار را بیاموزند چراکه این امور مستلزم دقت نظر، شکیبایی، استقامت و عدالت است؛ بنابراین، اگر کسی این ویژگی‌ها را نداشته باشد حق حکومت کردن و فرمانروایی بر دیگران را ندارد. به امر داوری اهتمام می‌ورزید برای انجام هر کاری داورانی را انتخاب می‌کردند تا شایستگی‌ها را تعیین نمایند و مردم می‌بایستی در خصوص این داوران اتفاق‌نظر داشته باشند. کوروش به سربازان خود پاداش می‌داد و در خیمه خود با آن‌ها مهمانی شام برگزار می‌گردد. ثروت خود را همواره با روشنی و شفافیت در معرض دید دیگران قرار می‌داد. غنایم را براساس اصل شایستگی توزیع می‌کرد.

به همین دلیل، کوروش بزرگ موفق شد تا بزرگ‌ترین و باشکوه‌ترین پادشاهی را به وجود آورد. او مردم خود را گرامی می‌داشت و مردم او را شایسته فرمانروایی بر خود می‌دانستند. او از مردمان مانند فرزندان خود مراقبت به عمل می‌آورد. گزنفون می‌گوید آیا کوروش شایسته دریافت واژه بزرگ نیست؟ (فصل هشتم، بخش هشتم)

خطابه پایان زندگی[۷۷]

هنگامی‌که عمر او در میان چنین دستاوردهای شگرفی به خاموشی گرایید، او خود را برای بازگشت به خدایان آماده نمود. اکنون کوروش به سن کهولت رسیده بود. او برای هفتمین بار در دوران پادشاهی خود به ایران بازگشت. در ابتدا و به‌رسم معمول قربانی داد و هدایایی میان مردم توزیع کرده و رقص ملی را رهبری نمود.

---

[۷۷] همه این بخش از فصل هشتم کتاب "آموزش برای کوروش" استخراج شده است.

شب‌هنگام در خواب رویایی دید: چهره‌ای بیش از عظمت انسانی در خواب به او ظاهر شد و گفت: "کوروش آماده باش، زیرا به‌زودی نزد خدایان خواهی رفت". وقتی از خواب بیدار شد تقریباً می‌دانست که پایان عمرش نزدیک است؛ بنابراین، به نیایش خدایان پرداخت:

ای زئوس و هلیوس و همه خدایان، این هدایا را به‌عنوان نشانه قدردانی و برای کمک در دستیابی به بسیاری از کارهای باشکوه از من پذیرا باشید؛ شما همیشه به من نشان دادید که چه باید بکنم و چه‌کاری نباید انجام دهم. از صمیم قلب از شما تشکر می‌کنم که هرگز از مراقبت‌های پرورشی مردمان کوتاهی نورزیدم. هرگز به موفقیت‌هایم افتخار نکردم. هرگز افکاری فراتر از مرزهای انسانی نداشتم. از شما می‌خواهم که اکنون به فرزندانم، همسرم، دوستانم و کشورم و به خود من عاقبتی درخور زندگی‌ای که به من داده‌اید، سعادت و سعادت عطا نمایید.

او سپس پسران، دوستان خود، و دیگران را احضار کرد؛ و هنگامی که همه آمدند، او شروع به صحبت کرد:

فرزندانم و همه شما دوستان من، اکنون پایان زندگی من نزدیک است. پس از مرگم در مورد من مانند یک خوشبخت صحبت کنید. وقتی من پسری خردسال بودم، فکر می‌کردم که همه میوه‌هایی را که در بین پسرها بهترین هستند، چیده‌ام. وقتی جوان شدم، ازآنچه در میان مردان جوان به‌حساب می‌آید، لذت می‌بردم؛ و زمانی بالغ مردی شدم، بهترین چیزی را داشتم که مردان می‌توانند داشته باشند... تا آنجا که می‌دانم، هیچ‌چیزی وجود ندارد که من برای دستیابی به تلاش کرده و موفق به انجام آن نشده باشم.

بعلاوه، من زندگی کرده‌ام تا ببینم دوستانم با تلاش‌هایم سعادتمند و شادمان شده‌اند و دشمنانم توسط من به انقیاد کشیده شده‌اند؛ و کشورم که زمانی نقش مهمی در آسیا نداشت، اکنون باافتخار بالاتر از همه کشورها قرار گرفته است... در طول گذشته هر آنچه را آرزو کردم پیش رفته است؛ اما ترسی که همیشه در کنارم بود، این بود که مبادا چیزی ناخوشایند را ببینم یا بشنوم یا تجربه کنم؛ و نمی‌خواستم که به‌شدت مغرور یا به‌شدت خوشحال شوم.

سپس در چند فراز مفصل به نصیحت به فرزندان خود پرداخته و از آنان خواست تا به یکدیگر عشق بورزند. او ادامه داد در نظر بگیرید که هیچ‌چیزی در جهان به‌اندازه خواب شباهت به مرگ ندارد. روح انسان در چنین مواقعی در الهی‌ترین وجه ممکن ظاهر می‌شود و به آینده می‌نگرد. در این شرایط به نظر می‌رسد که پیوندهای جسمی بیش از همه از هم گسیخته می‌شوند. حال اگر این درست است، همانطور که من فکر می‌کنم و اگر روح از بدن خارج شد، پس آنچه را که از شما می‌خواهم انجام دهید این است که به روح من احترام بگذارید؛ اما اگر این‌طور نیست و اگر روح در بدن باقی می‌ماند و با آن می‌میرد، لااقل از خدایان ابدی، بینا، قادر مطلق، بترسید. خدایی که این جهان منظم را در کنار هم به‌گونه‌ای وصف‌ناپذیر نگه می‌دارند. به زیبایی و عظمت آن بیندیشید و هرگز به خود اجازه ندهید که کاری شرورانه انجام دهید.

اما در کنار خدایان، به تمام نژاد انسان‌ها نیز احترام بگذارید... کارهای شما باید همیشه در نظر همه مردم زنده بماند. اگر پاک و منزه و آلوده به تباهی و ظلم نباشید، قدرت شما در نزد همه مردم آشکار می‌ماند؛ اما اگر شما نقشه‌های ناروایی را علیه یکدیگر تصور کنید، در نظر همه مردم اعتماد را از دست خواهید داد؛ زیرا هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند به شما اعتماد کند. اکنون، اگر به شما می‌گویم که نسبت به یکدیگر خوب باشید. از تاریخ گذشته بیاموزید، زیرا تاریخ بهترین منبع آموزش است...

در مورد بدن من، پسرانم، وقتی مردم، آن را نه در طلا و نه نقره و نه در هیچ‌چیز دیگری نگذارید، بلکه هر چه زودتر آن را به زمین بسپارید؛ زیرا هیچ‌چیزی با برکت زمین، زمینی که همه چیزهای زیبا و همه‌چیز خوب را پدید می‌آورد، نیست. من همیشه با انسان‌دوست بوده‌ام و فکر می‌کنم اکنون باکمال میل باید بخشی از آن چیزی (زمین) باشم که برای انسان‌ها بسیار مفید است.

همه ایرانیان و متحدان ما را به خاک‌سپاری من دعوت کنید تا با من شادی کنند، زیرا ازاین‌پس در امنیت خواهم بود که دیگر هیچ بدی به من نخواهد رسید.

کوروش ادامه داد: "این آخرین کلمه من را نیز به خاطر بسپارید، به دوستانت نیکی کنید و دشمنان را نیز مجازات نمایید. خداحافظ فرزندانم! مثل من با مادرتان خداحافظی کنید! با همه دوستانم اعم از حاضر و غایب خداحافظی می‌کنم".

پس‌ازاین سخنان، کوروش بزرگ دست همه آنها را به گرمی فشرده، خود را پوشاند و به‌این‌ترتیب جان به جان‌آفرین سپرد.

گزنفون در آخرین بخش‌های کتاب توضیح می‌دهد که امپراتوری کوروش بزرگ‌ترین و باشکوه‌ترین پادشاهی در آسیا بود. از شرق به اقیانوس هند، از شمال به دریای سیاه، از غرب به قبرس و مصر و از جنوب به اتیوپی امتداد یافته بود. این امپراتوری عظیم با اراده کوروش اداره می‌شد. کوروش مردمان خود را گرامی می‌داشت و به‌گونه‌ای از آن‌ها مراقبت می‌کرد که گویی فرزندان او هستند؛ و آن‌ها به‌نوبه خود کوروش را به‌عنوان یک پدر گرامی داشتند.

فصل یازدهم

فرزانگی کوروش بزرگ در عصر تاریکی

بیایید برای احترام به انسان‌ها و آزادی آنان به انتخاب دین و مذهب آن‌ها احترام بگذاریم. به‌درستی کوروش منبع الهام گفتمان جهان‌شمول حقوق بشر و قانون اساسی ایالات متحده امریکاست.

توماس جفرسون، سومین رئیس جمهور ایالات متحده امریکا

پرسش: آیا به‌راستی کوروش بزرگ و شیوه زمامداری او، می‌تواند یکی از منابع الهام برای گفتمان حقوق بشر معاصر باشد؟ در زمانه کوروش و برخلاف دموکراسی‌های آتن، زمامداری در ایران در وجود زمامداری عادل و انسان‌دوست و تعهد او برای رفاه مردم خلاصه می‌شد. آیا این شیوه زمامداری می‌تواند درس‌هایی برای امروز داشته باشد؟

طرح موضوع

در میان ایرانیان همواره این باور رواج داشته است که لوح کوروش کبیر و رهایی مردمان به بند کشیده شده در بابل نخستین ترجمان حقوق بشر به معنی رایج آن می‌باشد. به نظر این نگارنده، نقش کوروش بزرگ به‌عنوان یکی از منابع اندیشه‌های حقوق بشری جهان امروز، نمی‌تواند با این ساده‌انگاری سازگار باشد زیرا گفتمان امروزی حقوق بشر به‌عنوان اصول حقوقی نهادین شده برای دفاع از حقوق انسان‌ها مولود شرایط و اندیشه‌های سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم است؛ اما اگر بخواهیم به‌پیش زمینه‌های تاریخی اندیشه‌هایی که در

ظهور گفتمان حقوق بشر مدرن نقش داشتند مراجعه نماییم، می‌توانیم کردار و رفتار کوروش بزرگ، به‌ویژه در زمینه آزادی مذاهب را، یکی از منابع الهام اندیشه‌های حقوق بشری معاصر بدانیم. با این اوصاف تأیید این فرضیه نیز به تحقیقات عمیق‌تر و دقیقی نیاز دارد تا بتواند نقش این مرد بزرگ را به‌درستی و با عدالت به نمایش بگذارد. برای این کار ناگزیر هستیم که از یک‌سو به فتح بابل توسط کوروش بزرگ در سال ۵۳۹ قبل از میلاد مسیح نظری داشته باشیم. سپس آنچه توسط کوروش بزرگ در این شهر اتفاق افتاد را با مراجعه به کتاب اشعیا که ۷۴۰ سال قبل از فتح بابل (حدود ۲۰۰ سال پیش از فتح بابل) نوشته شده توضیح دهیم. بعد از آن به کتاب عذرا که در حدود سال ۴۰۰ پیش از میلاد مسیح (بعد از فتح بابل) نوشته شده است مراجع نماییم؛ و درنهایت این ارتباطات زمانی را در متن لوحه کوروش کبیر قرار دهیم تا بتوانیم به‌درستی دریابیم که چرا کوروش بزرگ می‌بایستی به عنوان یکی از منابع الهام حقوق بشر از یک سو و الگوی مدیریت مطلوب از دیگر سو، موردتوجه و مطالعه علاقه‌مندان قرار گیرد. این بایست به‌ویژه برای ایرانیان علاقه‌مندی که از بی‌خردی و جزم‌اندیشی عصر حاضر به تنگ آمده اند، وظیفه‌ای انسانی و امر اخلاقی است که باید با قضاوت تاریخ درباره بزرگ‌منشی ایرانیان باستان هماهنگ باشد. برای این امر منابع اندیشه سیاسی مربوط به این رخدادها با دقت مورد واکاوی قرار گیرد؛ و این واکاوی نیازمند مراجعه به متون عهد عتیق ازیک‌طرف و مطالعه تاریخی رخدادها از طرف دیگر منوط و وابسته می‌باشد.

اهمیت فتح شهر بابل توسط کوروش پادشاه ایران زمین، هنگامی‌که لوح منسوب به او در ۱۸۷۹ در منطقه میانرودان (بین‌النهرین)، یعنی عراق امروز، کشف شد، موردتوجه قرار گرفت. محققان بلافاصله دریافتند که متن این لوح به‌خوبی با روایت کتاب مقدس عذرا مطابقت دارد که براساس آن کوروش به یهودیان تبعیدشده در بابل اجازه داد به سرزمین خویش، یعنی اورشلیم، بازگشته و به این منظور از آن‌ها حمایت‌های عمده مالی و پشتیبانی هم به عمل آورد. کوروش همچنین از بازسازی معبد ویران‌شده در آنجا حمایت به عمل آورد. به همین دلیل، درحالی‌که پادشاهان سابق بابل مورد توهین قرار می‌گرفتند، کوروش به‌عنوان رهبری خردمند مورداحترام بوده است. این درک کوروش از شرایط مردمان به اسارت کشیده شده و خردمندی او از طریق کتب مقدس عهد عتیق به یادگار مانده است. در حقیقت آن بشارتی که در کتاب اشعیا درباره ظهور یک رهایی‌بخش برای نجات یهودیان از اسارت که حدود ۲۰۰ سال پیش از دوران کوروش بزرگ نوشته شده بود، به حقیقت پیوست. این نقش رهایی‌بخش کوروش بزرگ در کتاب عذرا که در بعد از زمامداری کوروش بزرگ به تحریر در آمده است، مورد تجلیل قرار گرفته است. هم‌زمانی و دیالوگ متقابل بزرگ‌منش کوروش

در دو منبع مورد اعتماد یعنی لوح به‌جای مانده از کوروش و نیز کتاب عذرا، به‌خوبی خردمندی این انسان بزرگ را برای مردم امروز نمایان می‌سازد. دامنه این تأثیر بزرگواری تا به آنجاست که توماس جفرسون از بنیان‌گذاران امریکای امروزی، خود را دنباله‌روی اندیشه‌های متعالی انسانی کوروش بزرگ می‌داند. این نوشتار کوتاه این ابعاد الهیاتی و تاریخی را در متن اندیشه‌های سیاسی دوران پیش مدرن قرار داده و سپس با پیگیری آن‌ها تا عصر نوزانی خرد انسانی (رنسانس)، می‌کوشد توضیح دهد که اندیشه‌های آزادی‌خواهی و حقوق بشر به معنی امروزین آن، نمی‌تواند بی‌تأثیر از منش و رفتار آزادی‌خواهانه کوروش بزرگ باشد.

منابع الهیاتی

همان‌گونه که در فصل پیشین توضیح داده شده است، یکی از مهم‌ترین ابعاد ویژگی‌های شخصیتی بخشی کوروش بزرگ را می‌بایستی در کتب عهد عتیق جستجو کرد. از کوروش حدود بیست‌وسه بار در ادبیات عهد عتیق نام برده شده است. اهمیت این جستجو نیز در این واقعیت قرار دارد که می‌تواند پژوهشگر را با الهام از این منابع الهیاتی از گزافه‌گویی‌های نادرست و غیرحقیقی رهایی ساخته فرضیه‌ها را بر مبنای منابع تاریخی معتبر و اصیل قرار دهد.

اولین کتاب مورد مراجعه کتاب اشعیا است که شاید مهم‌ترین و عمیق‌ترین منبع الهیاتی در ادبیات یهودی و مسیحی‌های است. ویژگی اصلی این کتاب مقدس این است که اولاً توسط یکی از پیامبران یهود نوشته شده است، یعنی اینکه با موضوع وحی الهی در ادبیات دینی ارتباط دارد. دومین ویژگی این است که کتاب حاوی پیشگویی‌های پیامبرگونه است که طی آن می‌توان بشارت ظهور کوروش کبیر را از آن دریافت. سومین ویژگی برجسته این کتاب مقدس است که به دلیل مضامین مسیحایی، یعنی شخصیت نجات‌بخش دینی و به نظر این نویسنده جایگاه مهمی در فلسفه سیاسی باز کرده است. کتاب شامل ۶۶ فصل می‌باشد. کتاب اشعیا که در طی یک دوره حدود دو قرن گردآوری شده است، عموماً توسط محققان به سه بخش عمده تقسیم می‌شود: کتاب اول اشعیا، دربرگیرنده فصل ۱ تا فصل ۳۹؛ تثنیه–اشعیا شامل فصل‌های ۴۰۰ تا ۵۵؛ و بخش سوم یعنی ترتیو–اشعیا شامل فصول ۵۶ تا ۶۶ می‌باشد.[۷۸]

---

[۷۸] نگاه کنید به ادبیات کتاب مقدس در دانشنامه بریتانیکا

کتاب تثنیه اشعیا جایی است که می‌بایست برای توضیح بشارتی مربوط به کورش به آن مراجعه نماییم. اشعیا از کوروش به‌عنوان "مسح" خداوند[۷۹] یاد می‌کند که برای تسهیل طرح الهی برای مأموریت مقدس رهایی بخشی منصوب شده بود. "این آن چیزی است که خداوند به مسخ‌شده‌اش، به کوروش، گفت که دست راستش را می‌گیرم تا اقوام مختلف را در برابر او تسخیر کنم و زره‌های پادشاهان را از تنشان درآورم، می‌گوید تا درها را به روی او باز کنم تا دروازه‌ها بسته نشود". (کتاب اشعیا، فصل ۴۵، آیه ۱) آیه سوم از همین فصل، کوروش را "شبان یَهُوَه" می‌نامد. "خزانه‌های پنهان و ثروت‌هایی را که در مکان‌های مخفی ذخیره شده‌اند به شما خواهم داد تا بدانید که من یهوه خدای اسرائیل هستم که شما را به نام احضار می‌کنم". با این استعاره‌ها، کوروش بزرگ به آن مأموریت گماشته می‌شود تا مکان‌های ناهموار را هموار کرده و امکان بازگشت عبرانیان به سرزمین فلسطینی‌شان را فراهم می‌آورد. این مأموریت رهایی‌بخش در اجرای عدالتی است که خداوند وعده آن را داده است و کوروش بزرگ مأمور اجرای آن است. "من تو را تقویت خواهم کرد، هرچند مرا نشناختی". "ای آسمان‌ها، عدالت من را ببارید. اجازه دهید ابرها آن را باران کنند. بگذار زمین گسترده شود، رستگاری ببارد، عدالت با آن شکوفا شود. من خداوند آن را آفریده‌ام". (آیه ۸) درنهایت کوروش بزرگ مسئولیت بازسازی معبد آن را نیز به عهده می‌گیرد. "کوروش را به عدالت خود برمی‌خیزم و تمامی راهه‌ای او را هموار می‌سازم. خداوند قادر متعال می‌گوید که شهر مرا بازسازی خواهد کرد و تبعیدیان مرا آزاد خواهد کرد، بدون انتظار پاداش و یا بهایی". (آیه ۱۳)

با توجه به اهمیت این مأموریت رهایی بخشی که به عهده کوروش گذاشته می‌شود، وی مورداحترام همه مردم قرار می‌گیرد و همگی این شخصیت رهایی بخشی کوروش بزرگ که برآمده از ویژگی‌های شخصیتی اوست تقدیس می‌کنند. "در برابر تو سجده می‌کنند و با تو دعا می‌کنند و می‌گویند: خداوند با توست و دیگری نیست. خدای دیگری وجود ندارد". (آیه ۱۴) این‌گونه پیشگویی‌های رهایی بخشی که در وجود کوروش تبلور یافت، توسط خداوند به بندگان به بند کشیده خود بشارت داده شده است. "چه کسی این را مدت‌ها پیش پیشگویی کرده است، چه کسی آن را از گذشته‌های دور اعلام کرده است؟ آیا من خداوند نبودم؟ و جز من خدایی نیست، خدای عادل و نجات دهنده. هیچ‌کس جز من نیست". (آیه ۲۱) آنچه که در بابل اتفاق افتاد، درسی است برای بشریت تا همگان دریابند که روزی از بند رهایی خواهند یافت؛ اما این بشارت منوط به تسلیم در برابر بزرگی و خواست خداوندی است که راست

---

[79] "This is what the LORD says to his anointed, to Cyrus".

می‌گوید و حق را اعلام می‌کند. "من از جایی در سرزمین تاریکی پنهانی صحبت نکرده‌ام. من به نسل یعقوب نگفته‌ام: بیهوده مرا بجویید. من، خداوند، راست می‌گویم. من حق را اعلام می‌کنم". (۱۹) هرگاه بندگان خداوند در جستجوی کلام حق باشند، دارای آن شایستگی خواهد شد تا از اسارت رهایی یابند.

این پیشگویی‌ها پس از فتح بابل توسط کوروش بزرگ، موردتقدیر منابع الهیاتی دیگری قرار گرفت. اهمیت فتح بابل به‌ویژه در این حقیقت قرار داشت که بابل پایتخت باستانی یک امپراتوری بزرگی بود که مرزهای آن عراق، سوریه، لبنان و اسرائیل امروزی را پوشش می‌داد؛ و بابل پایتخت علم و دانش جهان باستان بود. بعد از فتح بابل توسط کوروش، دیگر سرزمین‌های تابع نیز کوروش را به‌عنوان فرمانروای قانونی خود به رسمیت شناختند؛ اما اهمیت این تحولات در این امر قرار دارد که کوروش مردمی را که در اسارت بودند رها ساخته، آزادی مذهب را مورداحترام قرار داد و خدایان مردم را تکریم نمود. "تصاویر خدایان را که در آنجا ساکن بودند، به مکان‌هایشان برگرداندم و آن‌ها را در خانه‌های ابدی قرار دادم. همه ساکنان آن‌ها را جمع کردم و خانه‌هایشان را به آن‌ها بازگرداندم".[80] ازآنجایی‌که یهودیان به‌عنوان پیروان مذهبی که به خدای واحد اعتقاد داشت و پیش‌تر توسط فرمانروایان بابلی به اسارت و تبعید کشیده شده بودند، توسط کوروش از رنج اسارت و تبعید رهایی یافته و به‌سوی سرزمین اصلی خویش روانه گشتند، یکی دیگر از کتب عهد عتیق این نوع رهبری خردمندانه کورش را ستایش کرده است. کتاب عذرا به فرمانی از کوروش اشاره دارد که می‌گوید بسیاری از مردم را جمع کرده و به محل‌های سکونت اصلی و پیشین بازگرداند. این اقدام کوروش در پیشگویی ارمیا که پیش‌بینی می‌کند یهودیان پس از هفتاد سال باز خواهند گشت، متبلور شده است. در واقع، تبعید یهودیان از سال ۵۵۵، یعنی زمانی که نبوکدنصر پادشاه بابل، اورشلیم را تصرف کرد تا سال ۵۳۹ که کوروش بابل را فتح کرد، ادامه داشت. برای توضیح این ستایش کوروش بزرگ، متن ترجمه شده بخشی از کتاب عذرا برای اثبات الهیاتی نقش خردمندانه کوروش توضیح داده می‌شود.[81]

– در سال اول کوروش پادشاه ایران، برای تحقق کلام خداوند که توسط ارمیا بیان شده بود، خداوند قلب کوروش پادشاه ایران را به حرکت درآورد تا در سراسر قلمرو خود بیانیه‌ای صادر کند و آن را به‌صورت مکتوب نماید:

80 Cyrus Cylinder. See: livius.org
81 Articles on Ancient History. Livuis.org

– این همان چیزی است که کوروش پادشاه ایران می‌گوید: خداوند، خدای آسمان، تمام حکمرانی زمین را به من بخشیده و مرا مأمور ساخته است تا معبدی برای او بنا کنم.

– هر یک از قوم او در میان شما – خدایش با او باشد، به اورشلیم در یهودا برود و معبد خداوند، خدای اسرائیل، خدایی که در اورشلیم است را بسازد.

– و مردم در هر مکانی که ممکن است هنوز زندگی کنند باید نقره و طلا، کالاها و احشام و هدایایی را آزادانه برای معبد خداوند در اورشلیم برای آن‌ها فراهم کنند.

– سپس سران قوم یهودا و بنیامین و کاهنان و فرزندان یعقوب – همه‌کسانی که خدا دلشان را با یاد خود آرام ساخته بود – آماده شدند تا بروند و خانه خداوند را در اورشلیم بسازند.

– همه همسایگان آن‌ها با اقلام نقره و طلا، کالاها و احشام و هدایای ارزشمند، علاوه بر همه هدایای اختیاری، به آن‌ها کمک کردند.

–علاوه بر این، کوروش پادشاه همه متعلقات معبد خداوند را که نبوکدنصر از اورشلیم برده و در معبد خدای خود قرار داده بود، بیرون آورد.

– کوروش، پادشاه ایران، آن‌ها را فرستاد که آن‌ها را نزد ششبزار، شاهزاده یهودا، قرار دهند.

– این موجودی عبارت بود از: سی ظرف طلا، هزار ظرف نقره، بیست‌ونه تابه نقره، سی کاسه طلا، چهارصد و ده کاسه‌های نقره‌ای و یک هزار قلم دیگر. درمجموع ۵۴۰۰ قطعه طلا و نقره وجود داشت.

همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده شد، اشعیا نبی این موضوع را حدود ۲۰۰ سال قبل از پادشاهی کوروش این رخدادها را در اجرای فرمان خداوند پیشگویی کرده بود. در حقیقت، با این پیشگویی بود که کوروش بزرگ انگیزه یافت تا آنچه را در کتاب اشعیا نوید داده شده بود به انجام برساند.

هم‌اکنون این پرسش به ذهن کنجکاو خطور می‌کند که چرا باید وقایع تاریخی مربوط به یهودیان را از نقطه نظر بررسی فرمانروایی خردمندانه کوروش موردتوجه قرار داد. پاسخ را باید در اهمیت خود کتاب عذرا در آیین یهود جستجو کرد. این کتاب نه فقط سوابق تاریخی قوم اسرائیل را بیان می‌کند، از همه مهم‌تر توضیح وی دهد که چگونه این قوم توانستند همواره اتحاد خود را حفظ نمایند. در مرکز این اتحاد نقش کوروش بزرگ پر رنگ می شود.

هنگامی که یهودیان به بابل تبعید شدند، یهودا به عنوان یک ملت مستقل دیگر وجود خارجی نداشت؛ اما یهودیان برای زنده ماند و بازسازی آنچه ویران شده بود را دنبال کردند. آن‌ها باور داشتند که هنوز قوم خدا هستند و خدا آن‌ها را فراموش نکرده است. کوروش بزرگ این ماموریت را از جانب خداوند به عهده گرفت تا یهودیان را در احیای باورهای خویش و بازگشت به سرزمین اصلی یاری بخشد. به همین دلیل است که کورش بزرگ در کتاب عذرا موردستایش قرار گرفته است. علاوه با این، اهمیت کوروش را می‌توان از نقطه نظر تحقق وعده الهی نیز موردتوجه قرار داد. با کمک کوروش بزرگ، یهودیان نه تنها توانستند به سرزمین اصلی خود بازگشته و معبد بزرگ را بازسازی کنند، بلکه توانستند به تحولی معنوی نیز دست یابند. این تحول همانا در باور به وعده الهی قرار دارد. تحقق وعده خداوند توسط کوروش بزرگ زمین‌های این تحول معنوی و تجدید اعتقاد به خدای رهایی‌بخش را برای یهودیان به ارمغان آورد.

شایان ذکر است که فرمان کوروش بزرگ برای تحقق این وعده الهی، در کتاب تواریخ که از دیگر کتب عهد عتیق می‌باشد نیز به همان شکلی و مضمونی که در کتاب عذرا بیان شده است، تکرار گشته است. این بازتایید نقش تاریخی کوروش در اجرا و تحقق وعده الهی بار دیگر اهمیت الهیاتی فرمانروایی کوروش را برای آیندگان یادآوری می‌نماید. آیه ۲۲ از فصل ۳۶ کتاب دوم تواریخ نقش کوروش را این‌گونه توضیح می‌دهد:

> اکنون در سال اول کوروش پادشاه ایران، برای اینکه کلام خداوند که در زبان ارمیا بیان شده بود تحقق یابد، خداوند روح کوروش پادشاه پارس را برانگیخت و او در سراسر قلمرو پادشاهی خود اعلامیه کرد و به شکل مکتوب بیان داشت که کوروش، پادشاه پارس، چنین می‌گوید: خداوند، خدای آسمان، تمامی ممالک زمین را به من بخشیده است؛ و او به من دستور داده است که برای او خانه‌ای در اورشلیم که در یهودا است، بسازم. هر که در میان شما از تمام قوم او باشد – یَهُوَه خدایش با او باشد.[۸۲]

آیه ۲۳ از همان منبع نیز بیان می‌دارد که:

---

82 https://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt25b36.htm#22

یَهُوَه خدای آسمان همه قلمرو پادشاهی زمین را به من بخشیده است؛ و او
به من دستور داده است که برای او خانه‌ای در اورشلیم که در یهودا است بسازم.
از بین همه قوم او چه کسی در میان شماست؟ خداوند خدایش با او باشد.

این ماموریت الهی در لوح کوروش مورد باز تاکید قرار گرفته است "من تصاویر خدایان را که در آنجا [یعنی در بابل] ساکن بودند به مکان‌هایشان برگرداندم و آن‌ها را در خانه‌های ابدی قرار دادم. همه ساکنان آن‌ها را جمع کردم و خانه‌هایشان را به آن‌ها بازگرداندم".

کوروش سیمای فرمانروای خردمند

پیشترتوضیح داده شده بود که گزنفون در کتاب تاریخی ارزشمند خود به عنوان *آموزش کوروش*، این انسان بزرگ را نماد خردمندی، فرزانگی و حتی پیامبر تساهل می‌داند. مطابقت کتاب کوروش بزرگ با تقدیس او در کتب عهد عتیق را برای ظهور نوعی ادبیات سیاسی باز کرد که تا اوایل عصر مدرن در بخش‌هایی مهمی از جهان آن عصر در مرکز فلسفه سیاسی و نظریه‌های فرمانروایی قرار داشتند. در اینجا اشاره کوتاهی به این نوع ادبیات می‌شود تا بتواند راه را برای بحثی که به دنبال می‌آید هموار سازد.

سیمای شاهزادگان و یا ترجمه تحت‌الفظی *آینه‌ای برای شاهزادگان*[۸۳] از نوع ادبیات سیاسی است که اصول اساسی رفتار حاکمان و ساختار و هدف قدرت را برای شاهزادگان به ترسیم می‌کشد. اینها بیشتر ابعاد عمل‌گرایانه و چگونگی رویه‌هایی را مورد تاکید قرار داده و در آموزش‌های خود بیان می‌کردند که می‌کوشید فرمانروایان را به‌عنوان الگوهای اخلاقی برای جوامع آن زمان معرفی نماید؛ بنابراین موضوع اصلی آن‌ها نحوه مدیریت خوب، به معنای امروزین، کلمه بود. پس از کتاب "آموزش کوروش بزرگ" توسط گزنفون، این ادبیات در اروپای غربی از اوایل قرون وسطی و همچنین در بخش‌هایی از امپراتوری بیزانس و جهان اسلام، مانند شاهنامه فردوسی از دیگر سو، شکوفا شد.

با پذیرش مسیحیت به‌عنوان دین رسمی امپراتوری روم، این‌گونه ادبیات توسعه یافت. برای مثال، فصل پنجم از کتاب *شهر خدا*،[۸۴] نوشته سنت آگوستین، پادشاهی را به تشکیل یک جامعه اخلاقی و تلاش برای تعریف مسئولیت حاکم در قبال رفاه اخلاقی مردم توضیح می‌دهد. در این نگرش فروتنی و بزرگواری فضیلت‌هایی هستند که حاکمان باید خود را به

---

83 *The Mirrors for Princes*
84 Saint Augustine, *The City of God*.

آن آراسته سازند. این ویژگی‌ها باعث می‌شود تا صاحبان قدرت دنیوی، بر وسوسه‌های اخلاقی برآمده از قدرت فائق آیند. درحقیقت، این نوشته‌ها نیاز به رهبری اخلاقی از طریق سجایا و فایل متعالی انسانی در مرکز مفهوم مدیریت سیاسی جامعه قرار می‌دهند. براساس دانشنامه بریتانیکا،[۸۵] این ادبیات اساس اکثر تفکرات قرون وسطایی در مورد سلطنت را تشکیل می‌دادند. آن‌ها رساله‌هایی بودند که با ذکر این فضایل، پیوند آشکاری را میان روش اخلاقی و اقتدار سیاسی ایجاد کرده و توضیح می‌دادند که چگونه ویژگی‌های اخلاقی شخصی حاکمان بر شرایط زندگی مردم و رفاه آن‌ها تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین، مردم می‌توانند با سنجش میان عدالت و یا ظلم تکلیف خود را دانسته و نحوه تعامل را حاکم را برای خود روشن سازند. هم در جهان مسیحیت و هم جوامع اسلامی قرون وسطی، این ویژگی‌های حاکم و فرمانروایی، با مفاهیم و باورهای مذهبی آمیخته و رهبری را از آن فردی می‌دانستند که به این صفات متعالی آراسته باشند.

به نوشته همان دانشنامه بریتانیکا، در قرن دوازدهم این نوع ادبیات تجدید حیاتی را تجربه کردند که با زمان‌های پیشین متفاوت بود. معروف‌ترین آثار برآمده از این دوران کتاب "سیاستمدار" جان سالزبری،[۸۶] که مفاهیم کلاسیک ساختار جامعه را توضیح داده و حق مقاومت در برابر ظالم را مورد بحث قرار می‌دهد. این تحولات موضوع تحول قدرت سیاسی حاکم براساس منابع الهیاتی را آرام‌آرام به‌سوی اندیشه‌های نوینی کشاند که وظیفه حاکم را فقط براساس حفاظت از خیر عمومی تعریف می‌کرد؛ اما اینکه این وظیفه تا کجا می‌بایست بر موازین اخلاق استوار باشد را با ابهامات پیچیده‌ای مواجه ساخت که به تدریج از درون آن سیاسی قدرت سر بر کشید. مهم‌ترین چهره این نگرش متفاوت ماکیاولی است که مفهوم فضیلت را در کتاب شاهزاده بر بنایی کاملا واقع‌گرایانه از قدرت توضیح داد. به نظر ماکیاولی تنها فضیلت ممکن برای یک شاهزاده هنر و توانایی اداره جامعه و برقراری نظم در آن می‌باشد. برای این منظور انجام هر کاری برای رسیدن به هدف مجاز شمرده می‌شود؛ بنابراین برخلاف ویژگی‌هایی که گزنفون برای فرمانروایی براساس الگوی رفتاری و منش کوروش بزرگ در نظر می‌گیرد، ماکیاولی فضایل پادشاهی را در سیمای افراد موفقی جستجو می‌کند که حیله‌گری، دروغ‌گویی، فریبکاری، زور مداری و سرکوب را ابزارهای قانونی و مشروع حکومت کردن می‌دانند. لذا مشاهده می‌شود که با تحولات تدریجی تاریخی مفهوم سیمای

---

85 https://www.britannica.com/art/mirror-for-princes

86 John of Salisbury. (1159/1990). *Policraticus*.

با فضیلت پادشاه جای خود را به اندیشه‌های اخلاقی خاصی می‌دهد که تنها برقراری نظم و ثبات در جامعه را معیار رفتار اخلاقی و ارزش‌های اجتماعی معرفی می‌نماید.

به‌هرحال و صرف نظر از این تحول آخری، کتب آموزشی "سیمای شاهزادگان"، ادبیات قدرتمندی را در سراسر قرون وسطی هم در جهان غرب (اروپای امروز) و هم در جهان اسلام به وجود آورد که پیدایی و گسترش آن‌ها را نمی‌توان از تلاش برای ترسیم فرزانگی کوروش بزرگ از سوی گزنفون جدا ساخت. پاره‌ای از این ادبیات در ایران و جهان اسلام را می‌توان در این آثار جستجو کرد:

- حکومت الهی توسط فرمانروایی اسلامی نوشته محی‌الدین ابن عربی
- کتب کلیله و دمنه
- کتاب سیاست مدنی فارابی
- کتاب سیاست نامه نظام الملک
- کتاب نصیحت الملوک غزالی
- گلستان سعدی

کوروش و فلسفه حق

بهترین ارجاع برای دریافت اعماق ژرف مفهوم حقوق بشر، به معنی معاصر کلمه، از همان فرمان کوروش بزرگ برای رهایی اسیران و احترام به آزادی عقاید و مذاهب، ادراک می‌شود. هم متون معتبر عهد عتیق که پیشتر توضیح داده شدند و هم لوحه معروف منسوب او، این واقعیت را آشکار می‌سازند که کوروش بزرگ یکی از ارکان اصلی تاریخ رهایی‌بخشی انسان‌ها از درد و رنج سرکوب بوده است. البته بازهم باید یادآوری شود که فرمانروایی کوروش می‌بایستی به عنوان منبع الهامی برای حقوق بشر امروزین به‌حساب آید. ولی نمی‌توان گفت که لوحه بازمانده از کورش کبیر معادل با گفتمان حقوقی و نهادین شده امروزین حقوق بشر می‌باشد؛ اما مناسب است که بخش‌هایی از لوح را به‌اختصار این اینجا توضیح داد تا بهتر بتوان این فرضیه که کوروش بزرگ یکی از منابع الهام برای حقوق بشر بوده است را اثبات کرد. کل نوشته روی لوح را می‌توان به ۹ بخش تقسیم کرد:

۱. دیکتاتوری پادشاه امپراطوری بابل. فرمانروایی فردی که هرگز صلاحیت حکمرانی نداشت. او اقدامات شرورانه‌ای را در برابر فرمان مردوک انجام داد (جملات یکم تا هشتم).

۲. خشم مردوک خدای همه خدایان از این امر به خشم می‌آید (جملات نهم تا دهم).

۳. پادشاهی دادگر از سوی مردوک انتخاب می‌شود (جملات یازدهم تا چهاردهم).

۴. کوروش بابل را فتح می‌کند. مردوک به او دستور داد که به‌سوی بابل برود. او را در راه بابل مانند همدم و دوست در کنار او قرار داد. "همه مردم بابل، تمام سرزمین سومر و اکد، شاهزادگان و والیان، همه به او تعظیم کردند و پاهای او را بوسیدند. آن‌ها فرمانروایی او خشنود شده و چهره هایشان درخشید". (جمله‌های پانزدهم تا نوزدهم)

۵. القاب کوروش. "من کوروش هستم، شاه جهان، شاه بزرگ، شاه توانا، شاه بابل، شاه سومر و اکد، شاه چهار گوشه جهان". (جملات بیستم تا بیست و دوم)

۶. فرمانروای صلح دوست. "ارتش عظیم من در صلح به بابل وارد شد. من به کسی اجازه ندادم که مردم [سومر] و اکد را بترساند". و من "درد را از وجودشان برطرف کردم و آن‌ها را از خدمت رها ساختم. مردوک، پروردگار

بزرگ، از اعمال [خوب] من خوشحال است". (جملات بیست و سوم تا بیست و هفتم).

۷. آزادی وجدان و مذهب. "با دوستی حرکت کردیم". "من تصاویر خدایان را که در آنجا [یعنی در بابل] ساکن بودند به مکانهای اصلی آن‌ها برگرداندم و آن‌ها را در خانه‌های ابدی قرار دادم. همه ساکنان آن‌ها را جمع کردم و خانه هایشان را به آن‌ها بازگرداندم". (جملات بیست و هشتم تا سی و سوم)

۸. نیایش کوروش. "باشد که به مردوک، سرورم بگویند: "کوروش، پادشاهی که به تو احترام می‌گذارد و نیز پسرش کمبوجیه {احترام می‌گذارد}". (جملات سی و چهارم تا سی و پنجم)

۹. کارهایی که انجام داد شامل بازسازی معابد، بازگرداندن اموالی که از مردم گفته شده بود و نیز آنچه که از معابد تصرف شده بود (جملات سی‌وهفت تا چهل‌وپنج).[۸۷]

این میراث عظیم توسط متفکران برجسته‌ای مور توجه قرار گرفته است. به عنوان مثال ژان ژاک روسو، در رساله‌ای در باب علل نابرابری، به اهمیت این میراث بی نظیر انسانی توجه دارد؛ اما یکی از بهترین ستایشگران خردمندی کوروش بزرگ که فلسفه حق را برای دنیای امروز بشارت داد توماس جفرسون از تهیه‌کنندگان اعلامیه استقلال امریکا و سومین رئیس جمهور این کشور است. جفرسون نسخه‌ای از کتاب "آموزش کوروش" نوشته گزنفون را در نزد خود داشته و خواندن آن را به اعضای خانواده خود توصیه می‌نمود. وی متاثر از روش فرمانروایی کوروش براساس تساهل، احترام به دیگران و شیوه مدیریت مطلوب بود و همین ویژگی‌ها وی را برانگیخت تا پیش‌نویس اساسنامه ویرجینیا برای آزادی مذهبی را در سال ۱۷۷۷ تهیه کند. این پیش‌نویس که با همکاری مدیسون انجام گرفت، بعدها به سنگ بنای منشور حقوق در قانون اساسی در امریکا تبدیل شد.

مدیر گالری‌های فریر و ساکلر اسمیتسونیان[۸۸]، می‌گوید: "آنچه در مورد کوروش شگفت‌انگیز می‌باشد، این است که او در دو رکن فرهنگ‌های غربی، یعنی سنت یونانی– رومی و کتاب مقدس، به‌عنوان نمونه‌ای از دولتمردی شاهزاده‌ای ظاهر می‌شود".[۸۹] او افزود

---

87 Cyrus Cylinder. Livius.org
88 Smithsonian’s Sackler Gallery
89 http://cyruscylinder2013.com/2013/03/bbc-cyrus-cylinder-how-a-persian-monarch-inspired-jefferson/

که نسخه‌ای از کتاب "آموزش کوروش" گزنفون که در این گالری به نمایش گذاشته شده است گواهی بر بیان واقعیت است که جفرسون این کتاب را نزد خود داشته و آن را با دقت مطالعه کرده است. این منش و سیاست‌های خردمندانه کوروش بزرگ بر تدوین اعلامیه استقلال امریکا تاثیر گزار بوده است.

هاری ترومن نیز تحت تاثیر منش اخلاقی و اندیشه‌های انسانی کوروش بزرگ بوده است به گونه ای که در سال ۱۹۵۳ و چند ماه پیش از ترک دفتر ریاست جمهوری در یک مدرسه علمیه یهودی در شهر نیویورک در سخنرانی خود اعلام داشت که "من کوروش هستم". البته قصد و از این بیان خودشیفتگی نبود. بلکه می‌خواست یادآور تعالی می‌باشد که از کوروش بزرگ فرا گرفته بود. پیشتر و پس از انتخاب شدن به مقام ریاست جمهوری امریکا، وی همه اقداماتی را که از سوی جامعه بین‌المللی برای تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر صورت گرفته بود را ستایش کرده و صدور این مدارک حقوق بشری را حائز اهمیت بین‌المللی بالایی می دانست. ترومن اذعان داشت که منشور حقوق بشر به عنوان سندی باید برای همه ملت ها قابل احترام باشد. به نظر او، این سندی است که با تاثیر از منشور حقوق بشر کوروش بزرگ شکل گرفته و بخشی انفکاک‌ناپذیر از زندگی بین‌المللی و قانون اساسی امریکا می‌باشد.

در پرتو این رخدادهای تاریخی و تاثیر شگرفی که اندیشه‌ها و منش کوروش بزرگ برای گفتمان رهایی‌بخش حقوق بشر داشته است، می‌توان به معضلات فاقد وجاهت خردمندی و پیچیده‌ای را که در روابط میان حکومت اسلامی ایران و امریکا شکل گرفته است مورد نقدی اساسی قرار داد. در شرایطی که حکومت اسلامی ایران با امریکا در حال منازعه بی‌پایان شده است، شاید به‌درستی برای آنان روشن نباشد که روح قانون اساسی امریکا عمیقاً تحت تاثیر اندیشه‌های نیک و فرمانروایی خردمندانه کوروش بزرگ بوده است. این در حالی است که تأثیرات مستقیم اندیشه‌های کوروش از درون تاریخ با کسانی مانند حفرسون و یا ترومن می‌تواند دیپلماسی فعال و سازنده‌ای را میان دو کشور در جهت رفاه و آرامش مردم و برقراری صلحی پایدار برقرار سازد. این دیپلماسی می تواند با یک زبان مشترک آغاز شود: *بیایید برای احترام به انسان‌ها و آزادی آنان به انتخاب دین و مذهب خویش احترام بگذاریم.* به‌درستی کوروش منبع الهام گفتمان جهانی حقوق بشر و قانون اساسی ایالات متحده امریکاست.

فصل دوازدهم

کوروش بزرگ و حکومت مطلوب

"ما با دوستی حرکت کردیم". "من تصاویر خدایان را که در آنجا [یعنی در بابل] قرار داشتند به مکان‌های اصلی آن‌ها برگرداندم و آن‌ها را در خانه‌های ابدی قرار دادم. همه ساکنان آن‌ها را جمع کردم و خانه‌هایشان را به آن‌ها بازگرداندم".

(بر گرفته از جملات بیست‌وهشتم تا سی‌وسوم از لوح کوروش بزرگ)

پرسش‌ها: چرا باید کوروش کبیر و مدل حکمرانی او را باز شناخت؟ آیا مدل حکمرانی او می‌تواند الگویی برای مدیریت مطلوب باشد؟ آیا این مدل حکمرانی می‌تواند برای جهان (ایران) امروز مورد الهام باشد؟

طرح موضوع

در حالی که رهبران جمهوری اسلامی سعی داشته‌اند به اشکال مختلف میراث ملی ایرانیان که کوروش کبیر سمبل آن می‌باشد را تحقیر نماید، همه ساله علاقه‌مندان به تاریخ و تمدن ایران‌زمین برای پاسداشت فرهنگ و تمدن ایرانی به بازدید از مقبره او می‌شتابند تا نام و یاد کورش کبیر را گرامی دارند. در عین حال ایرانیان در سراسر جهان نیز به نوبه خود از فضای آزادی و دموکراسی در کشورهای محل اقامت خود استفاده برده و برنامه‌هایی را برای برجسته‌تر ساختن ابعاد شخصیتی کوروش کبیر برگزار می‌کنند. ولی در داخل ایران،

حکومت اسلامی همواره سعی می‌کند مانع از بازدید و حضور مردم در مقبره کورش کبیر گردد. این در حالی است که شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد در ششم اکتبر ۲۰۱۶، به اتفاق آرا قطعنامه‌ای را تصویب کرد که در آن از همه دولت‌ها می‌خواست به حق هر کس برای مشارکت در زندگی فرهنگی، از جمله توانایی دسترسی و بهره‌مندی از میراث فرهنگی، احترام، ترویج و حمایت کنند.[۹۰] به‌هرحال، از نظر این نویسنده، ابعاد شخصیتی و ویژگی‌های مدل حکومتی کوروش کبیر به‌درستی مورد تحلیل قرار نگرفته است تا بتواند به ایرانیان مشتاق (و جهانیان) نشان دهد چرا باید کوروش را از نو شناخت و این بازشناسی چه منابع الهامی برای ایرانیان امروز در حوزه فلسفه سیاسی و مدل حکومتی خود فراهم آورد.

از دیگر سو، سردرگمی‌هایی برای شناخت شخصیت کوروش کبیر وجود دارد. برخی او را نماد گفتمان حقوق بشر تلقی می‌کنند، در حالی که ممکن است متن و محتوای لوح آزادی را نخوانده باشند و فقط از طریق منابع غیر علمی نقطه نظرات خود را به گونه‌ای تکراری در فضای رسانه‌ای و یا مطبوعاتی ترویج می‌کنند. کسان دیگری به ارجاعاتی که در تورات (کتاب اشعیا) به کوروش کبیر به عنوان ناجی شده است (به‌درستی) مباهات می‌ورزند، در حالی که برای یک خواننده عادی هنوز به‌درستی معلوم نیست رابطه میان توران (کتاب اشعیا) که در حدود پانصد سال پیش از میلاد مسیح نوشته شده است و فتح بابل که در سالهای بعدازآن اتفاق افتاد، چیست. موضوع دیگر ستایشی است که از سوی سقراط نسبت به ایرانیان و به‌ویژه کوروش کبیر، در کتاب قانون افلاطون انجام شده است. این ستایش حقیقت در اندیشه‌های فلسفی یونان که از بنیان‌گذاران اندیشه بوده‌اند، نیز برای هموطنان کمتر محل بحث بوده است. این نوشتار کوتاه می‌کوشد به‌اجمال نقطه نظرات سقراط در باره شخصیت کوروش کبیر را از منظر فلسفه سیاسی توضیح داده و سپس اشاراتی به جایگاه کوروش کبیر در عهد عتیق داشته باشد. در کنار این، اشاره‌ای هم به لوح حقوق بشر خواهد شد؛ بنابراین هدف اصلی مقاله فقط معرفی خطوط معتبر ولی ناخوانده‌ای است که می‌توانند اهمیت منش و شخصیت کوروش کبیر را توضیح دهند. بی‌تردید کنکاش در خصوص جزئیات این امر نیازمند زمان مناسبی می‌باشد.

گفتار سقراط در باره کوروش بزرگ

تحقیق در مورد اینکه اهمیت کوروش کبیر و حکمرانی او برای مردمان امروز چگونه می‌باشد، ذهن پژوهشگر را به تاثیری که این فرمانروایی این پادشاه خردمند در شکل‌گیری

---

90 A/HRC/RES/33/20

و تکمیل اندیشه سیاسی داشته است معطوف می‌کند. به طور طبیعی چون دوران حکمرانی او مصادف با شکوفایی فلسفه یونان باستان می‌باشد، بهترین راه برای توضیح الگوی حکمرانی کوروش کبیر مراجعه به اسناد فلسفی یونان باستان و به‌ویژه آثار برجسته فلاسفه آن عصر که از پیشگامان اندیشه فلسفی هستند، می‌باشد. افلاطون سرآمد همه این پیشگامان اندیشه فلسفی است که به نیکی به ستایش شخصیت انسانی و مدل حکومت انسان‌گرایانه کوروش کبیر پرداخته است. در این ارتباط و برای رعایت اختصار، فقط اشاره کوتاهی به یکی از آثار افلاطون به نام *قوانین* می‌شود.

در جلد سوم این کتاب محاوره جذابی میان یک فرد آتنی بی‌نام (سقراط) و دو نفر دیگر به نام‌های کلینیاس[۹۱] و مگیلوس[۹۲] بر سر منبع قانون صورت می‌گیرد؛ امری که در حقیقت به‌ضرورت حفاظت از فرهنگ یونانی مربوط می‌شود. در این دیالوگ، سقراط توضیح می‌دهد که یونانیان (البته منظور او مردمان آتن می‌باشد) به دلیل اینکه می‌توانند قوانین دموکراتیک ایجاد و براساس آن اقدام کنند، از سایر ملت‌ها بالاتر می‌باشند. برای حفظ این بالاتری که براساس رفتار مدنی شکل می‌گیرد، آتنی‌ها نباید با نژادهای دیگر اختلاط پیدا کنند. از جمله نژادهای دیگر ایرانیان هستند. در مورد چرایی امتناع از اختلاط با ایرانیان، سقراط موضوعاتی را مطرح می‌سازد که برای ایرانیان امروز و آینده کشور حائز اهمیت فراوانی می‌باشد.

روزگار کوروش، ایرانیان آزاد بودند و به دلیل همین خصیصه انسانی، در سطحی بالاتر از دیگر ملل قرار داشتند. پادشاهان نیز از تمام استعدادهایی که می‌توانستند بیابند، استفاده می‌کردند و به آن‌ها احترام می‌گذاشتند تا بتوانند در جهت رشد و تعالی ملی استفاده برند. به همین دلیل، ملت بزرگ شد، ازآنجایی‌که آزادی وجود داشت و حاکمان از قدرت خود استفاده نادرست به عمل نمی‌آوردند، دوستی و یکدلی. اشتراک در اندیشه میان آنان به وجود آمده بود. آن‌ها حتی اگر به زندگی تجملی روی آورده بودند، اما حالت میانه‌روی داشته و از افراط پرهیز می‌کردند. (قوانین، کتاب سوم) حال در نظر بگیریم که سقراط توضیح می‌دهد، ایرانیان برخلاف یونانیان مدل حکومت دموکراتیک نداشتند و توسط نظامی پادشاهی اداره می‌شدند؛ اما آن‌ها صاحب فضایل آزادی، دوستی و خردمندی بودند و همین امر بود که آنان را به عظمتی شگرف همراه با عدالت‌جویی و آزادی رسانده بود. لذا ایرادی بر حکومت پادشاهی یک‌نفره نیست. گویی اینکه دموکراسی هم به‌صرف داشتن رأی مردم در امر حکومت نمی‌تواند مدل مطلوب حکومت باشد. بلکه معیار همان خردمندی، حکمت، دوستی،

---

91 Clenias
92 Megillus

برخورداری و اراده حاکم برای پیشبرد رفاه ملت در فضایی عدالت‌محور قرار دارد. این برهان قاطعانه اعلام می‌کند که هیچ کشوری که از هر دو ابعاد _حکومت پادشاهی خردمند و دموکراسی_ تشکیل نشده باشد را نمی‌توان به‌خوبی اداره کرد. (همان منبع)

سقراط ادامه می‌دهد که این‌ها ویژگی‌هایی است که هم ایرانیان و هم یونانی‌ها پیش‌تر داشتند، هرچند که امروزه از آن فاصله گرفته‌اند؛ بنابراین، می‌بایست به همان ویژگی‌هایی که توضیح داده شد توجه داشت. در دوران فرمانروایی کوروش، ایرانیان در آرامش به سر می‌بردند. هرچند که برابری (به معنی امروزین آن وجود نداشت)، اما حاکمان به رعایا سهمی از آزادی می‌دادند و سربازان نیز که مانند آن‌ها رفتار می‌کردند، با ژنرال‌های خود رابطه بهتری داشتند و خود را برای مقابله با خطر همواره آماده‌تر نشان می‌دادند. در این شرایط، اگر در میان آن‌ها مرد عاقلی بود که می‌توانست به فرمانروایان نصیحت کرده و حکمت خود را در اختیار مردم قرار دهد، پادشاه هرگز حسادت نمی‌کرد. بلکه با رواج آزادی کامل در بیان حقایق احترام می‌گذاشت؛ و ملّت از همه جهات از این مواهب بهره‌مند می‌شد زیرا در میان آن‌ها آزادی و دوستی و اشتراک فکری استوار بود.

ولی چه شد که این حکومت مطلوب در دوران کمبوجیه به تباهی کشیده شد و دوباره در دوران داریوش کبیر همچون سیمرغ سر از خاکستر برآورد؟ کوروش، گرچه فرمانده نظامی دانایی بود، اما هرگز تحصیلات عالی و اشرافی نداشت. این پسر یک چوپان به‌خوبی یاد گرفته بود که چگونه از خود مراقبت کرده و سپس احساس مسئولیت خود را به کل جامعه خویش تعمیم دهد. ولی در مورد فرزندانش آن‌ها را تحت تعالیم اشرافی قرار داد. آنان توسط زنان و افرادی بزرگ شده و تربیت یافتند که از خوی و روش پدری فاصله‌ها داشت. "بله می‌توان انتظار داشت که چنین تحصیلاتی مانند شاهزاده‌های که اخیراً ثروتمند شده‌اند، سپس کشوری به آن‌ها بدهد"، به چه مسیری کشیده می‌شوند. پدر آن‌ها دارایی داشت هم هرگز فکر نمی‌کرد که نژادی که می‌خواست آن‌ها را تربیت کند چگونه ممکن است خلق‌وخوی دیگری پیدا کنند. "او به‌درستی ندید که فرزندانش به شیوه مادها، توسط زنان و خواجه‌ها تربیت شده باشند. عاقبت این بود که یکی از پسران کوروش، دیگری را کشت و با حماقت خود پادشاهی را از دست داد". (همان)

سقراط ادامه می‌دهد که دوباره ببینید که داریوش پادشاهی را با همان ویژگی‌هایی که کوروش بزرگ به وجود آورده بود احیا کرد. داریوش نیز همانند جد خویش کوروش آموزش

اشرافی سلطنتی ندیده بود. او یکی از هفت بزرگ بود و وقتی به سلطنت رسید، امپراتوری را به هفت بخش تقسیم کرد؛ و قوانین مساوی وضع کرد و دوستی را در میان مردم نهاد. از این رو ملت به او ارج نهادند و با شادی به او کمک کردند تا امپراتوری خود را گسترش دهد. ولی باز همان وقایع تکرار شد. خشایار شاه که تحصیلات و تربیتی مشابه کمبوجیه را دریافت کرده بود، باز مملکت را به قهقرا برد. این وقایع به‌طور طبیعی این پرسش را به ذهن وارد می‌سازد که چگونه داریوش (همانند کوروش بزرگ) با تمام تجربه‌اش چنین اشتباهی را مرتکب شده است! ویرانی مملکت توسط خشایار امری تصادفی نبود.

> ای داریوش، چطور شد که اشتباه مرگبار خشایار را، همان‌طور که کوروش کمبوجیه تربیت کرده بود، ندیدی؟ زیرا خشایار که آفرینش همان آموزشی بود که تو برایش فراهم کردی، با ثروتی مشابه کمبوجیه؛ و از آن زمان تا کنون هرگز شاه بزرگی در میان ایرانیان وجود نداشته است، اگرچه همه آن‌ها را بزرگ می‌نامند؛ و به قول من انحطاط آن‌ها را نباید به شانس نسبت داد. دلیل آن بیشتر زندگی شیطانی است که عموماً توسط پسران افراد بسیار ثروتمند و سلطنتی اداره می‌شود؛ زیرا پسر یا مرد، جوان یا پیر، هرگز در فضیلت برتری نخواهد داشت که بدین ترتیب آموزش دیده است؛ و من می‌گویم این چیزی است که قانون‌گذار باید در نظر بگیرد و در حال حاضر باید موردتوجه ما قرار گیرد. (همان)

آنچه از این استدلال‌ها ذهن کنجکاو را به خود مشغول می‌کند دو نکته اساسی است که در امتداد تاریخ ایران زمین امتداد یافته است. اول اینکه کورش کبیر و داریوش بزرگ مردانی بودند که به دلیل خصائص انسانی خود توانستند امپراتوری بزرگی را به وجود آورند که دارای ویژگی‌های انسانی، آزادی‌خواهی؛ عدالت‌جویی و دوستی میان مردمان بود. حتی زمانی هم که کوروش بزرگ بابل را فتح کرد و به مردمان آن سرزمین آزادی اعطا کرد، این به دلیل نهادین شدن قوانین انسانی، بلکه به دلیل مشرب فکری و روحی انسانی او اتفاق افتاد؛ بنابراین ایرانیان می‌بایست به ستایش روح بزرگ و انسانی کوروش کبیر و یا داریوش بزرگ به‌عنوان انسان‌هایی شریف و بزرگوار بپردازند که در آن عصر دارای این درایت بودند که

چگونه می‌بایست فرمانروایی کرد.[۹۳] دومین نکته شاید از اولی مهم‌تر باشد و آن این است که صلاح یک ملت و آسایش آنان و نظامی وابسته است که نه توسط یک فرد، بلکه باید به‌واسطه قوانین انسانی که مردم منبع اصلی آن می‌باشند اداره شود. به همین دلیل سقراط در استدلال خود می‌افزاید که تنها قوانین (دموکراتیک) می‌تواند راه را برای سعادت جامعه هموار نماید. البته او به‌خوبی به دموکراسی توده‌ای که در آن مردمان را به‌سوی اهدافی که متعلق به آنان نیست می‌کشانند، واقف می‌باشد. به همین دلیل، سقراط در همان زمانه خود بر سر به‌اصطلاح دموکراسی توده‌ای فریاد می‌کشد و آن را به نیازهای یک جامعه سالم در تطابق نمی‌بیند. بلکه به نظر او قانون باید همواره با علاوه بر بافت دموکراتیک خود با درایت رهبری جامعه همراه باشد؛ و درست به همین دلیل است که وی می‌گوید ایرانیان که سنت پادشاهی را در زمان کوروش و یا داریوش داشتند و یونانیان که سنت دموکراسی را برای خود برگزیده بودند، هر دو باهم شایسته احترام بودند. این دو ویژگی در کنار یکدیگر (دموکراسی و رهبری مقتدر مردم‌دوست) می‌توانند جامعه را به سعادت برسانند.

شایان ذکر است که این دیدگاه‌ها برگرفته از شرایط در هزار و پانصد سال پیش هستند و طبیعتاً در اندیشه‌های سیاسی امروز فاصله زیادی دارند؛ اما هدف از این توضیح این بود که نشان دهد چرا کوروش کبیر و با داریوش بزرگ موردستایش سرآمد فلاسفه یونان باستان قرار گرفتند. همان‌گونه که توضیح داده شد، این فلاسفه، خوی انسانی این مردان بزرگ را با فرهنگ ایرانی در تطابق می‌دیدند و به همین دلیل است که در آثار خود همواره ایرانیان را ستایش می‌کردند؛ اما آنان به این نکته نیز به‌خوبی واقف بودند که رهبری فردگرایانه همواره معطوف به آسیب‌های جدی است که جامعه را می‌تواند به سویی تباهی بکشاند. این نکته بسیار مهمی است که از دید تحلیلگران ایرانی که به ستایش بی‌چون و چرای کوروش می‌پردازند مخفی مانده است.

لوحه موسوم به حقوق بشر

بسیاری از ایرانیان باور دارند که کورش کبیر پدر گفتمان حقوق بشر امروز است، باوری که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. بی‌تردید لوح موسوم به منشور حقوق بشر کوروش کبیر

[۹۳] در حین انشای این نوشتار ذهنم به رضاشاه بزرگ معطوف شد که چگونه او هم به‌عنوان سربازی که هرگز آموزش‌های عالی ندیده بود، توانست ایران را از عصر عقب‌ماندگی و جاهلیت قاجار آن‌گونه دگرگون سازد که از درون آن مظاهر روشنفکری و پیشرفت سر برکشد.

یکی از منابع الهام درخشان اندیشه‌های حقوق بشری است؛ اما بازهم می‌بایستی از ساده‌انگاری پرهیز کرد تا بتوان نه‌تنها در ارج‌گذاری به شخصیت والای کورش کبیر قصور نورزید، از همه مهم‌تر به فهم صحیحی از گفتمان رهایی‌بخش حقوق بشر و اهمیت آن برای رهایی مردم ایران امروز از استبداد دست‌یافت.

منشور کوروش کبیر بی‌تردید یکی برجسته‌ترین نمونه‌های تاریخی ضرورت احترام به حقوق بنیادینی که در قانون حقوق بشر بین‌المللی امروزین تصریح شده‌اند را مورد تصدیق قرار می‌دهد. ارتش کوروش کبیر در سال ۵۲۳ قبل از میلاد وارد بابل شد. این واقعه نه یک فتح سرزمینی و کشورگشایی، بلکه به‌عنوان برگی درخشان از بشردوستی در تاریخ ثبت شده است چراکه فرمان‌ها و اقدامات انسان دوستانه کوروش به‌سرعت به دنیای آن زمان ازجمله یونان راه یافت. این آوازه انسان‌دوستی، همان‌گونه که توضیح داده شد، به‌ویژه توسط مورخان یونانی همواره ستایش شده است. هرودت او را رهبری بامروت و پدر پارسیان، افلاطون او را رهبر بزرگ یونانیان، یهودیان و مسیحیان او را رهایی‌بخش مردمان بابل، بشارت‌دهنده صلح و منجی موعود می‌بینند. فرمان‌های کوروش کبیر که بر روی لوح بابل نوشته شده است را باید به‌درستی منبع الهام گفتمان حقوق بشر امروزین دانست. ازجمله دستاوردهای روش و منش انسان دوستانه کوروش کبیر در حکومت‌داری را می‌توان در رفتار جوانمردانه، پرهیز از خشونت، حمایت از مردم صرف‌نظر از نوع قومیت و دیانت آنان، مهربانی با مردم، بر تأکید او بر آزادی برخورداری از مالکیت خصوصی، آزادی وجدان و مذهب، ممنوعیت برده‌داری و دادخواهی از مظلومان و از همه مهم‌تر اصل آزادی‌های فردگرایانه به‌شرط عدم ایجاد زیان و آسیب برای دیگران اشاره کرد. این ویژگی‌های مدیریت سیاسی جامعه، بی‌تردید در زمانی که اساس مفهوم حق و انسانیت نمی‌توانست در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و سیاسی جایی داشته باشد، سنگ بنای اعتقادی را گذاشت که امروزه اعلامیه جهانی حقوق بشر آن را اساس و پایه ضرورت احترام به کرامت و حیثیت انسانی و سرچشمه همه اندیشه‌های حقوق بشری و از همه مهم‌تر اساس صلح عادلانه میان ملت‌ها می‌داند؛ اما باز هم باید توجه داشت که گفتمان حقوق بشر بر بنای دستاوردهای عقل‌گرایانه اجماعی عصر مدرن پا به عرصه ظهور گذاشته است؛ بنابراین حقوق بشر ساختاری اجتماعی و نوین است که ریشه‌های خود را در امتداد امواج اندیشه‌های آزادی‌خواهی عصر نو امتداد داده و در دوران بعد از جنگ جهانی دوم نهادین شده است. صرف تکیه به اینکه کورش کبیر به‌عنوان یک انسان اندیشمند و خیرخواه، از روی خصائص انسانی خود، بانی گفتمان حقوق بشر امروزین می‌باشد، خطایی است که مانع از اندیشه ورزی صحیح و رهایی بخشی برای مردم تحت ستم ایران می‌شود.

بی‌دقتی به این ویژگی‌های حقوق بشری، به معنی امروزین آن، بر تردید مسیر مبارزات رهایی بخشی را با تنگناهایی مواجه می‌سازد که در اندیشه بخشی مردم شکل می‌گیرد؛ بنابراین باید از سطحی‌نگری عامیانه نسبت به مفاخر ملی و دستاوردهای تاریخی عبور کرده و با مطالعات کافی آن دستاوردها را موردمطالعه قرار داد. مشکل به‌ویژه در جایی حاد می‌شود که پاره‌ای از هم‌وطنان، از جانب وطن‌دوستی و با نیاتی پاک، می‌کوشند به ستایش کورش کبیر برخاسته و یا سنت شاهنشاهی را به‌عنوان الگوی برتر مدیریت مطلوب معرفی نمایند، اما در عمل تلاش آن‌ها نمی‌تواند راه صحیح اندیشه کردن را در فرا راه ایرانیان قرار دهد.[۹۴]

[۹۴] برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به *مبانی آزادی و حق در اندیشه سیاسی بین‌المللی* از این نویسنده که توسط انتشارات ایران آکادمیا در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

کوروش و رهایی بخشی در عهد عتیق

فتح بابل و رهایی یهودیان توسط کوروش کبیر از محدودیت‌هایی که به آنان تحمیل شده بود، در کتاب اشعیا، از کتب مقدس در عهد عتیق، به‌عنوان امری رهایی‌بخش که از وی خداوند ستایش شده است، موردتوجه فراوانی قرار گرفته است. در ابتدا نیاز است چند توالی تاریخی توضیح داده شود تا بتوان به اهمیت نام بردن کوروش کبیر بهتر وقوف یافت. فتح بابل در سال ۵۳۹ قبل از میلاد مسیح اتفاق افتاد، درحالی‌که کتاب اشعیا که در آن طی بیست‌وپنج آیه به ذکر ویژگی‌های کوروش کبیر پرداخته شده است، حدود ۲۰۰ سال پیش از فتح بابل توسط کوروش کبیر، یعنی در سال ۸۰۰ سال پیش از میلاد مسیح به وجود آمده است. افلاطون که به ستایش منش و خوی انسانی کوروش کبیر پرداخت، کتاب قوانین را در حدود ۳۸۰سال پیش از میلاد مسیح به تحریر درآورد؛ یعنی اینکه از نقطه نظر تاریخی، سیصد سال پس از کتاب اشعیا کوروش بزرگ پا به عرصه حیات گذاشت. لذا این اشتباه تاریخی باید در نزد باور عامه اصلاح شود که چون کوروش یهودیان را از اسارت رهایی بخشید، نام او به‌عنوان ناجی در کتاب مقدس ذکر شده است؛ و افلاطون نیز در کتاب *قوانین* به این توالی تاریخی توجه داشت. مناسب است به‌اختصار رابطه میان این رخدادها موردتوجه قرار گیرد.

صرف نظر از پیامبران پیش از موسی که در ردیف پیامبران بنی‌اسرائیل قرار دارند، حضرت موسی در حدود ۱۳۰۰ سال پیش از میلاد مسیح پیامبری خود را آغاز کرد؛ بنابراین، از آغاز، یعنی عصر پیدایش آدم تا زمانی که یهودیان توسط کوروش کبیر از اسارت رهایی یافتند، آیین یهودیت و در نتیجه یهودیان، از درون فراز و نشیب‌هایی عبور کردند؛ اما از قرن هفتم قبل از میلاد، جهان یهودیت با رخدادهایی مواجه شد که در اثر آن یهودیان ناگزیر به خروج اجباری از سرزمین‌های خود و نیز کوچ اجباری شدند. در ابتدا آشوریان با حمله به سرزمین اسرائیل، پایتخت آن سامره را تصرف کرد و بیشتر قبایل اسرائیل را تبعید نمودند. یهودیان ناگزیر بودند تا به بخش‌های دیگری از امپراتوری تجاوزگر کوچ کنند. این همان سیاستی که در همه تاریخ ادامه یافت و این قوم را به کوچ اجباری و تحمل اذیت و آزارها مواجه ساخت. یکی از دلایل حضور یهودیان در سرزمین بابل را می‌بایست در همین دلایل جستجو نمود. یک صد و سی و چهار سال بعد، دومین موج جابجایی اجباری رخ داد و آن هنگامی بود که پس از فتح یهودا و پایتخت آن اورشلیم، توسط سپاهیان بخت‌النصر، پادشاه بابل، اولین معبد یهودیان که در قرن دهم قبل از میلاد ساخته شده بود، سوزانده شده و ویران گشت و یهودیان

نیز ناگزیر از کوچ اجباری گشتند. در این ایام است که یهودیان با خروج از سرزمین مادری در بخش‌هایی از آسیای مرکزی، مناطقی از بین‌النهرین و اطراف خلیج فارس مستقر گشتند. به همین دلیل اگر حزقیال نبی آرزوی بازگشت یهودیان به سرزمین مادری خود را داشت و امروزه نیز یهودیان در انجام این آرزو می‌کوشند، امری دور از انتظار نیست.

در این زمانه است که آیین زرتشت و اعتقاد به پیروزی اهورامزدا بر اهریمن بر ایران آن زمان احاطه داشت. می‌توان این برهان را در مورد اقدامات کورش کبیر بکار گرفت که فرمانروایی او هماهنگی با اندیشه نیک، کفتار نیک و کردار نیک، با هدف رهایی مردم از ستم اهریمن و در راستای خدمت به خدای اهورامزدا بود. در این نگرش اهورامزدا منبع سرایش نیروی اخلاقی و معنوی بود که باورمندان به خود را برمی‌انگیخت تا در مبارزه‌ای با شیطان، مردمان ستم دیده را از ظلم و ستم رهایی بخشند. این دیدگاه و تلاقی آن با رهایی‌بخشی یهودیان توسط کوروش کبیر از ستم بابلیان، بهتر می‌تواند علت ستایش کوروش کبیر در کتب یهودی پیش از فتح بابل را توضیح دهد؛ بنابراین اگر کوروش به نام خدای مردوک فرمان به آزادی یهودیان داده و همه اقوام و قبایل را برمی‌انگیزد تا آیین پیشینیان خود را دنبال نمایند، دور از این تلاقی اندیشه‌های زرتشتی با اشارات مستقیم در کتب عهد عتیق نیست. بابلیان یهودیان را در اسارت نگاه داشته، معابد آن‌ها را ویران و آنان را از پرستش خدای خود بازمی‌داشتند و همین امر خشم مردوک را برانگیخت و کوروش کبیر را در مأموریت رهایی بخشی یهودیان قرار داد. در حقیقت مردوک که از پادشاهی کوروش کبیر و عدالت‌جویی او خرسند بوده است او را در مأموریتی الهی برمی‌انگیزد تا به بابل آید و در این سرزمین نیز به عدل و دوستی فرمان راند. این مأموریت الهی در لوح این‌گونه توضیح داده شده است که مردوک کوروش را همراهی کرد و همچون یک دوست و همراه در کنارش گام نهاد و سپاه بزرگ مجهز به جنگ‌افزار او را به‌پیش برد. مردوک کوروش را بدون جنگ و نبرد به بخشی در مرکز بابل هدایت کرد که شوانَه نام داشت و کاخ سلطنتی و پرستشگاه مردوک در آنجا بود. او نبوکدنصر[۹۵] پادشاه ناپرهیزگار بابلی را به تسلیم واداشت. مردم بابل و سومر و اکد و رهبران و حاکمانشان همه به کوروش کبیر احترام می‌گذاشتند و او را به‌عنوان یک نجات‌دهنده ستایش می‌کردند.[۹۶]

[95] Nabonidus
[96] https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1880-0617-1941

ابعاد مذهبی آیین یهود این بشارت‌ها را پیش‌تر در کتاب اشعیا داده بود؛ بنابراین، ذکر خصایل و منش رهایی‌بخشی کوروش کبیر به‌عنوان رهایی‌بخش سیصد سال پیش از فتح بابل ذکر شده بود. در اینجا و به‌عنوان حسن ختام، فقط به بخش‌هایی از تقدیس کوروش کبیر به‌عنوان نجات‌بخش در کتاب اشعیا[۹۷] باب ۴۵ اشاره می‌شود.[۹۸]

– خداوند به مسیح خویش یعنی به کوروش که: دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امّت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌ها دیگر بسته نشود چنین می‌گوید.

– من پیش روی تو خواهم خرامید و جای‌های ناهموار را هموار خواهم ساخت؛ و درهای برنجین را شکسته، پشت‌بندهای آهنین را خواهم برید.

– و گنج‌های ظلمت و خزاین مخفی را به تو خواهم بخشید تا بدانی که من یهوه که تو را به اسمت خوانده‌ام خدای اسرائیل می‌باشم.

– به خاطر بنده خود یعقوب و برگزیده خویش اسرائیل، هنگامی که مرا نشناختی تو را به اسمت خواندم و ملقّب ساختم.

– من یهوه هستم و دیگری نیست و غیر از من خدایی نی. من کمر تو را بستم هنگامی که مرا نشناختی.

– تا از مشرق آفتاب و مغرب آن بدانند که سوای من احدی نیست. من یهوه هستم و دیگری نی.

– پدید آورنده نور و آفریننده ظلمت. صانع سلامتی و آفریننده بدی. من یهوه صانع همه این چیزها هستم.

– ای آسمان‌ها از بالا ببارانید تا افلاک عدالت را فرو ریزد و زمین بشکافد تا نجات و عدالت نمو کنند و آن‌ها را با هم برویاند زیرا که من یهوه این را آفریده‌ام.

---

[۹۷] برای رعایت اختصار از ستایش کورش کبیر در کتاب عذرا و دانیال صرف‌نظر می‌شود.
[98] https://www.wordproject.org/index.htm

– وای بر کسی که با صانع خود چون سفالی با سفال‌های زمین مخاصمه نماید. آیا کوزه به کوزه‌گر بگوید چه چیز را ساختی؟ یا مصنوع تو درباره تو بگوید که او دست ندارد؟

– وای بر کسی که به پدر خود گوید: چه چیز را تولید نمودی و به زن که چه زاییدی.

– خداوند که قدوس اسرائیل و صانع آن می‌باشد چنین می‌گوید: درباره امور آینده از من سؤال نمایید و پسران مرا و اعمال دست‌های مرا به من تفویض نمایید.

– من زمین را ساختم و انسان را بر آن آفریدم. دست‌های من آسمان‌ها را گسترانید و من تمامی لشکرهای آن‌ها را امر فرمودم.

– من او را به عدالت برانگیختم و تمامی راه‌هایش را راست خواهم ساخت. شهر مرا بنا کرده، اسیرانم را آزاد خواهد نمود، امّا نه برای قیمت و نه برای هدیه. یهوه صبایوت این را می‌گوید.

– خداوند چنین می‌گوید: حاصل مصر و تجارت حبش و اهل سبا که مردان بلندقد می‌باشند نزد تو عبور نموده، از آن تو خواهند بود؛ و تابع تو شده در زنجیرها خواهند آمد و پیش تو خم شده و نزد تو التماس نموده، خواهند گفت: البتّه خدا در تو است و دیگری نیست.

– ای خدای اسرائیل و نجات‌دهنده یقیناً خدایی هستی که خود را پنهان می‌کنی جمیع ایشان خجل و رسوا خواهند شد و آنانی که بت‌ها می‌سازند با هم به رسوایی خواهند رفت.

– امّا اسرائیل به نجات جاودانی از خداوند ناجی خواهند شد و تا ابد خجل و رسوا نخواهند گردید.

– زیرا یهوه آفریننده آسمان که خدا است که زمین را سرشت و ساخت و آن را استوار نمود و آن را عبث نیافرید بلکه به جهت سکونت مصوّر نمود چنین می‌گوید: من یهوه هستم و دیگری نیست.

– در خفا و در جایی از زمین تاریک تکلّم ننمودم؛ و به ذریه یعقوب نگفتم که مرا عبث بطلبید. من یهوه به عدالت سخن می‌گویم و چیزهای راست را اعلان می‌نمایم.

– ای رها شدگان از امّت‌ها جمع شده، بیایید و با هم نزدیک شوید. آنانی که چوب بت‌های خود را برمی‌دارند و نزد خدایی که نتواند رهانید دعا می‌نمایند معرفت ندارند.

– پس اعلان نموده، ایشان را نزدیک آورید تا با یکدیگر مشورت نمایند. کیست که این را از ایام قدیم اعلان نموده و از زمان سلف اخبار کرده است؟ آیا نه من که یهوه هستم و غیر از من خدایی دیگر نیست؟ خدای عادل و نجات‌دهنده و سوای من نیست.

– ای جمیع کرانه‌های زمین به من توجّه نمایید و نجات یابید زیرا من خدا هستم و دیگری نیست.

– به ذات خود قسم خوردم و این کلام به عدالت از دهانم صادر گشته برنخواهد گشت که هر زانو پیش من خم خواهد شد و هر زبان به من قسم خواهد خورد.

– و مرا خواهند گفت عدالت و قوّت فقط در خداوند می‌باشد؛ و به‌سوی او خواهند آمد و همگانی که به او خشمناک هستند خجل خواهند گردید.

– و تمامی ذریت اسرائیل در خداوند عادل شمرده شده، فخر خواهند کرد.

فصل سیزدهم

اصول آزادی‌خواهی در مقابله با استبداد

هرگاه انسان تصمیم بگیرد ادراک خویش از خود و جهان را روشنگر سازد امکان سنجش صحیح از ناصحیح برایش فراهم می‌شود. این روشنگری به انسان اجازه می‌دهد تا سراسر زندگی خویش و دیگران را در پرتو نقد عقلایی روشنگر شده توضیح دهد.

محمود مسائلی، *اصل انسانیت در حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای رهایی*.

پرسش‌ها: چگونه می‌توان اهداف مشارکت عمومی و دموکراتیک را در مقابله با رژیم‌های استبدادی تقویت کرده و آن‌ها را به شیوه‌ای موفقیت‌آمیز به‌پیش برد؟ چگونه می‌توان برای اهداف رهایی‌بخش با نهادهای جامعه مدنی ارتباطی سازنده بر قرار کرد؟ آیا مباحث اخلاقی نیز می‌توانند جایگاهی برای عبور از استبداد به دموکراسی داشته باشند؟

طرح موضوع

تعریف رابطه میان استبداد و دموکراسی از نوع رابطه جمع اضداد است. این دو متقابلاً مخالف غیرقابل‌تردید یکدیگر بوده و تحت هیچ شرایطی به لحاظ فلسفی قابل جمع نیستند. درواقع امکان ندارد که یک نظام استبدادی تمامیت‌خواه بدون فشارهای فزاینده جامعه مدنی و مقاومت مردمی تمایل داشته باشد فرصت‌هایی را برای باز گشودن فضای دموکراتیک و

آزادی‌خواهی باز کند. استبداد تمامیت‌خواه ذاتاً نمی‌تواند تحمل هر نوع اندیشه تساهل و آزادی‌خواهی را داشته باشد. البته ممکن است که فضاهایی برای برقراری انتخابات نمایشی از طریق دست‌کاری افکار عمومی برای مشروع جلوه دادن استبداد به‌ویژه در برابر دیدگان جهانیان طراحی و برنامه‌ریزی شود. انتخابات ریاست جمهوری و یا مجالس مقننه و نیز محلی در روسیه، سوریه، ایران امروز، ونزوئلا، کوبا و بخش‌هایی از کشورهای افریقایی گواه این‌گونه دموکراسی نمایی در نظام‌های مستبد و فاسد تمامیت‌خواه است. علاوه بر این ممکن است که دموکراسی‌ها راه را برای به رسمیت شناختن حقوق اقلیت مسدود نموده و به بیان استوارت میل به دیکتاتوری اکثریت منجر شوند. در شرایطی هم مشاهده شده است که نظام‌های بسته و با تمایلات ملی‌گرایانه از طریق برنامه‌ریزی‌های متمرکز و بعد از رساندن ظرفیت جامعه به سطوح قابل‌توجه پیشرفت اقتصادی به‌تدریج فضاهایی برای تغییر تدریجی ماهیت سیاسی نام سیاسی و حرکت به‌سوی دموکراسی فراهم آورده باشند؛ اما از نقطه نظر اندیشه‌های فلسفی سیاسی، دیکتاتوری‌ها به دلیل خصائص ذاتی استبدادی و تمامیت‌خواه خود نمی‌توانند در برابر دموکراسی‌خواهی مدارا کنند. هرگاه این تمایلات استبدادی با مذهب نهادین و ساختاری ترکیب و تکمیل شود، آیین جزمی سرکوبگری به وجود می‌آید که به لحاظ ماهیت نمی‌تواند آزادی‌خواهی و دموکراسی را تحمل نماید.

با این توضیحات، مهم‌ترین موضوعی که امروز در برابر علاقه‌مندان به آزادی‌خواهی و دموکراسی قرار دارد این است چگونه می‌توان استبداد را به تسلیم واداشت؟ به‌طور طبیعی دگرگونی از استبداد به درجاتی قابل‌قبول از دموکراسی، به فهم صحیح از شرایط در حال تحول جامعه، ویژگی‌های جامعه جهانی و سیاست‌گذاری‌های مرتبط با آن و به نظر این نویسنده، دانش صحیح از فرآیندها و سازوکارهای مقاومت مدنی در برابر حاکمیت استبدادی و درنهایت برقراری پیوند با نهادهای جامعه جهانی برای ایجاد فشار بر استبداد بستگی دارد. درعین‌حال نمی‌توان نقش روشنگرایانه نظریه‌های علمی که براساس پایه‌های متقن عقلی و مبتنی بر تجارب تاریخی جوامع موفق به گذار به دموکراسی را نیز از نظر دور داشت. علاوه بر این، فهم روشن نظریه‌های حقوق بشر، نهادها و سازوکارهای نظارتی آن‌ها، نیروهای فعال و کنشگر درگیر در فرآیندهای دموکراتیک و شیوه‌های نفوذ و چانه‌زنی‌ها برای ایجاد فشار بر نظام استبدادی را نادیده انگاشت. باید در نظر داشت که مدافعان حقوق بشر، نظریه‌پردازان حقوق بشر و دموکراسی، سازمان‌های عام‌المنفعه، اتحادیه‌های دانشجویی و صنفی و نیز حرفه‌ای و تجاری، روزنامه‌نگاران و بلاگ‌ها، هنرمندان، حقوق‌دانان، فعالان محیط‌زیست، گروه‌های زنان، سازمان‌های کارگری و نهضت‌های خودجوش از طریق ارتباطات سازمان‌یافته با یکدیگر می‌توانند فرآیند عبور از دیکتاتوری به دموکراسی را تسهیل نمایند.

تقویت فضای مدنی کنشگرایانه لازمه برقراری تمهیدات برای فعالیت نیروهای حقوق بشری و دیگر بازیگران فرایند گذار از دیکتاتوری به دموکراسی می‌باشد. این فضا براساس ضوابط و معیارهای قابل قبول جهانی مانند احترام به آزادی بیان و اندیشه، شکل‌گیری مسالمت‌آمیز اجتماعات و گروه‌ها و همکاری و مساعدت آگاهانه شکل می‌گیرد، اعضای جامعه مدنی را قادر می‌سازد تا بتوانند بدون برخورد با هیچ مانعی با یکدیگر ارتباط برقرار کرده، از تجربیات یکدیگر استفاده لازم را برده و در سازمان‌دهی مقاومت مدنی با یکدیگر همکاری کنند؛ بنابراین فضای مدنی در پناه معیارهای حقوق بشری ظرفیت دموکراتیک مقاومت نیروهای دموکراسی‌خواه را افزایش داده و از آن‌ها محافظت نماید. دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر این فضا را به منزله محیط اجتماعی می‌داند که جامعه مدنی را قادر می‌سازد در زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوامع نقش داشته باشد. به‌ویژه، فضای مدنی افراد و گروه‌ها را قادر می‌سازد تا به‌گونه‌ای آگاهانه فرایند نفوذ بر سیاست‌گذاری‌های عمومی داشته و بتوانند از طریق بسیج نیروهای حقوق بشری و دموکراسی خواه نظام‌های استبدادی را به تسلیم بکشانند؛ بنابراین، همه نیروهای حاضر در فضای مدنی می‌بایست از طریق مجاری همپرسه اطلاعات لازم را برای یکدیگر فراهم آورده و ضمن تأکید بر ضرورت تکثر در عقاید و احترام به اختلاف‌نظرها، با یکدیگر تعامل برقرار نمایند. به همین دلیل، فضای مدنی با تأیید کثرت‌گرایی، آزادی بیان و عقیده و همچنین آزادی اجتماعات و اجتماعات را تضمین کرده و فرآیند تحول به دموکراسی را تسهیل می‌سازد.

طبیعی است که نظام‌های استبدادی دشمنان اصلی فضای دموکراتیک بوده و از حضور یک چنین فضایی وحشت دارند. درهم شکستن فضای دموکراتیک از طریق مداخلات مستقیم و خشونت‌بار توسط نیروهای رسمی پلیس و نظامیان، یا نیروهای امنیتی و یا گروه‌های انگلی هوادار استبداد و نیز فضای رسانه‌ای آن موضوعی است که همه‌روزه در همه نظام‌های استبدادی همواره اتفاق می‌افتد؛ بنابراین برای حفاظت از فضای مدنی این ضرورت وجود دارد تا از یک‌سو موارد آسیب رساندن به آن توسط نیروهای مقاومت مدنی به‌گونه‌ای مستند به سازمان‌های فرامرزی محافظت از حقوق بشر شامل نهادهای حقوق بشری ملل متحد گزارش شود، از دیگر سو از طریق برقراری پیوند با بازیگران جامعه مدنی در کشورهایی که در آن‌ها الگوهای مقاومت با موفقیت همراه بوده و یا در جریان است بر ظرفیت آگاهانه فضای مدنی افزوده شود، درعین‌حال گروه‌های علمی، آموزشی و تحقیقاتی و نیز اندیشکده‌ها در داخل و یا خارج از کشور می‌بایستی با فراهم آوردن دیدگاه‌های نوین در علوم اجتماعی و

سیاسی فضای مدنی را در حفاظت از خود و موفقیت در نبرد دموکراتیک با استبداد یاری نمایند.

سیاست‌های مقاومت مدنی

اولین راهنمای سیاست‌گذاری برای جامعه مدنی این است که مبارزات برای پایان بخشیدن به استبداد باید براساس شیوه‌های مسالمت‌آمیز انجام پذیرد. یافته‌های علمی نشان می‌دهد که این‌گونه مبارزات همواره با موفقیت بیشتری نسبت به خشونت‌ورزی و عملیات چریکی اهداف رهایی بخشی از استبداد را تأمین کرده‌اند. اریکا شنووت، استاد حقوق بشر و امور بین‌الملل مدرسه کندی دانشگاه هاروارد که شاید در حال حاضر بهترین تحلیل‌گر صاحب‌نظر مبارزات مدنی می‌باشد، با جمع‌آوری داده‌های مربوط به همه مبارزات خشونت‌آمیز و بدون خشونت از سال ۱۹۰۰ تا ۲۰۰۶ که به سرنگونی یک دولت یا آزادسازی سرزمینی شدند، می‌گوید که از میان ۳۲۳ موردمطالعه تقریباً ۱۶ متغیر به بررسی معیارهای موفقیت مربوط می‌باشند. درنتیجه، نمی‌توان با قطع و یقین گفت که موفقیت‌ها ناشی از مبارزات خشونت‌آمیز بوده است. در حقیقت، گروه‌های شرکت‌کننده در مبارزات، ظرفیت دولت و موارد دیگر نتیجه را تعیین می‌کنند؛ اما در مجموع، مقاومت مدنی مسالمت‌آمیز در ایجاد تغییرات مؤثرتر بوده‌اند. (شنووت: ۲۰۲۰) یکی از ویژگی‌های این نوع مبارزات این است که برخلاف جنبش‌های مسلحانه که خارج آن نظام‌های سیاسی برای رهایی بخشی تلاش می‌کردند، شیوه‌های مسالمت‌آمیز در درون نظام‌های استبدادی با آنان مبارزه می‌کنند. این دگرگونی در جهت‌گیری از یک‌سو دست دولت‌های استبدادی برای سرکوب جنبش‌های مسلحانه و خشونت‌آمیز را می‌بندد و از دیگر سو با بی‌اعتباری حکومت‌های استبدادی مشروعیت مبارزه از درون را افزایش می‌دهد. شنووت در توضیح ضرورت جایگزینی روش‌های خشونت‌بار با مبارزه مدنی چند دلیل دیگر را به علاقه‌مندان و مبارزان به انتقال از استبداد به دموکراسی می‌آموزد. (همان منبع)

- امروزه افراد بیشتری در سراسر جهان مقاومت مدنی را به‌عنوان روشی مشروع و موفق برای ایجاد تغییرات شاهد بوده‌اند؛ و گرچه که این نوع مقاومت هنوز به‌گونه‌ای جهان‌شمول درک یا پذیرفته نشده است، اما انتخاب مقاومت مدنی نسبت به خشونت‌طلبی بیشتر شده است.
- فناوری اطلاعات جدید، دسترسی به رویدادها و اخبار مربوط به آن‌ها را آسان‌تر ساخته است. با گسترش دسترسی به اینترنت، امروز افراد بیشتری اخبار

را از طریق تارنمای روزنامه‌ها، رسانه‌های اجتماعی، اتاق‌های گفت‌وگوی خصوصی و موارد دیگر موردمطالعه قرار می‌دهند. با دسترسی به کانال‌های جدید ارتباطی، مردم همچنین می‌توانند محدودیت‌های رسمی را دور بزنند تا بتوانند به‌طور مستقیم با دیگران و همفکران خود ارتباط برقرار کنند. ازآنجاکه نظام‌های حکومتی دیگر نمی‌توانند به‌راحتی اطلاعات را تحت کنترل گرفته و یا سانسور کنند، دسترسی به اخبار و اطلاعات برای مردم عادی آسان‌تر شده است.

- با توجه به افول حمایت دولت خارجی از گروه‌های مسلح که با فروپاشی نظام دوقطبی سابق کاهش یافته است، عملاً رقابت‌های قدرت‌های بزرگ توسط جنگ‌های نیابتی نیز کمتر امکان تحقق دارد.

- در دوران پس از جنگ سرد، بخش‌های وسیع‌تری از جامعه خواهان انصاف، حمایت از حقوق بشر و پیشگیری از خشونت‌های بی‌دلیل شده‌اند. این تغییر نگرش هنجاری باعث افزایش علاقه مردم به مقاومت مدنی به‌عنوان راهی مؤثر برای حمایت از حقوق بشر شده است. حضور فزاینده سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی بود که بر تشریک مساعی اطلاعاتی در مورد نظریه‌ها و عملکرد مقاومت بدون خشونت متمرکز بودند، مانند موسسه آلبرت انیشتین، بین‌المللی مرکز درگیری‌های مسالمت‌آمیز، بر این تغییر هنجاری تأثیرگذار بوده است.

- به دلیل نگرانی حاصل از بازگشت استبداد در طی دهه گذشته، مردم امروز انگیزه‌های بیشتری برای مقاومت دارند. با ظهور ریاست جمهوری ترامپ، بسیاری از مردم در ایالات متحده شروع به پذیرفتن نظریه و دانش مقاومت مدنی و به اجرایی در آمدن آن پرداختند. امروزه این اطمینان ایجاد شده است که نهادهای جامعه مدنی قادر به چالش کشیدن سیاست تبعیض نژادی، تغییرات اقلیم، بهداشت عمومی و افزایش نابرابری در بیشتر نقاط جهان هستند. جمعیت در حال افزایش جوانان نیز فشارهایی فزاینده برای شغل، تحصیلات و فرصت‌ها را ایجاد می‌کند.

چالش‌های تازه

علی‌رغم همه فرصت‌های بی‌نظیری که برای جنبش مقاومت مدنی فراهم آمده است، چالش‌هایی جدی نیز در پیش روی جنبش قرار گرفته است. درنتیجه این تغییرات در هر دو

سوی قضیه، خوش‌بینی نسبت به موفقیت مبارزات مدنی باید با جزم‌اندیشی، دقت نظر، مطالعات کافی و برنامه‌ریزی‌های دقیق همراه باشد. درواقع باید آرمان (یوتوپیا) را واقع‌گرایانه دنبال کرد تا بتوان دیکتاتوری را به زانو در آورد. آژانس اتحادیه اروپا برای حقوق بنیادین در گزارشی در سال ۲۰۲۰ برخی از این چالش‌ها را با تفصیل توضیح داده است. هرچند که این چالش‌ها در پیش روی نهادهای جامعه مدنی در درون اتحادیه اروپا قرار دارند، مروری بر آن‌ها می‌تواند ذهنیت روشن‌تری را در خصوص مانع سر راه مبارزان تونی بازگشاید. (شنووت، ۲۰۲۰) خانه آزادی نیز در گزارشی مفصل از زاویه دید دیگری این موانع را بر شمرده است.[99] به‌منظور ساده‌سازی بیان و ادراک این چالش‌ها به‌گونه‌ای که بتواند توضیح دهند آن‌ها در جوامع دیکتاتوری باشد، با تغییراتی قریب به مضمون، خلاصه‌ای از آن‌ها در جدول زیر آورده می‌شوند.

چالش‌های بر سر راه نهادهای جامعه مدنی:

	– دولت‌ها گاهی محدودیت‌هایی به این نهادها تحمیل می‌نمایند. – قوانین ملی گاهی اجازه آزادی تجمعات صلح‌آمیز را نمی‌دهد. – وجود تبعیض در قبال نهادهای جامعه مدنی براساس خودی و غیرخودی بودن. – وضع قوانینی برای برخورد با نهادهای جامعه مدنی که انتقاداتی جدی را در برابر مقامات حاکمیت دارند. – امنیتی سازی فعالیت‌های این نهادها با هدف سرکوب و نابودی.
حق مشارکت	– برقراری محدودیت در دسترسی به اطلاعات – فقدان مقررات روشن برای برقراری حق مشارکت نهادها – عدم درک مسئولین از این واقعیت که نهادهای جامعه مدنی می‌توانند در حل مشکلات کمک کنند. – عدم برقراری خدمات عمومی و تسهیلات برای مشارکت جامعه مدنی.
توده‌گرایی	– سازمان‌دهی نهادهای سنتی و مذهبی برای با هدف دست‌کاری در افکار عمومی به زیان مفهوم جامعه و مبارزات مدنی. – بسیج‌های توده‌ای هوادار حکومت در مقابل جامعه مدنی.

99 Freedom in the World 2020: A Leaderless Struggle for Democracy, Freedom House.

	تحریکات قومی (مانند سیاست‌های ملی‌گرایی هندو) برای ایجاد قطب‌بندی به نفع حاکمیت. جعل تاریخ (سیاست‌های چهار تاریخ اخیر در چین) برای تحکیم پایه‌های حاکمیت استبدادی.
تضعیف و معلولیت ساختارهای دموکراتیک	– سیاست‌های راست‌گرایی، بیگانه هراسی و محدودیت‌های قومی. – محدود ساختن آزادی‌های مدنی و تحریف فضایل مدنی به نفع ملی–قومی‌گرایی افراطی. – نادیده گرفتن نقدها و جلوگیری از هر نوع ائتلاف دموکراتیک. – توزیع اطلاعات غلط توسط رسانه‌های جمعی برای ایجاد انحراف در افکار عمومی و قرار دادن آن در برابر فعالان جامعه مدنی. – در اختیار گرفتن همه ابزارهای فرهنگی برای سلطه بر افکار و اندیشه‌ها از آغاز کودکی تا بالاترین سطوح آموزشی.
سیاست‌های تطمیع و ارعاب	– تقویت مالی نیروهای وفادار و مشارکت دادن سلسله مراتبی آنان در قدرت استبدادی. – نفوذ دادن نیروهای خودی به درون جنبش مقاومت (با عناوینی مانند اصلاح‌طلبی) برای کاهش فشار جنبش مدنی. – تحریک جنبش به آشوب‌طلبی از طریق نیروهای نفوذی و تخریب اموال عمومی برای داشتن بهانه‌ای برای سرکوب زیر عنوان امنیت عمومی. – لقب دادن فعالان جامعه مدنی با عناوینی مانند جاسوس خارجی، اراذل‌واوباش، خائن، مفسد و امثالهم.
مشکلات رهبری	– فقدان رهبری آگاه و منسجم برای هدایت جنبش مدنی – عدم آگاهی‌های دقیق و با پشتوانه علمی از ویژگی‌های تحولات جهانی و فرصت‌ها. از دست دادن فرصت‌ها آن‌گونه که در جریان جنبش سبز در ایران اتفاق افتاد. – گروه‌گرایی و نوعی جزم اندیشه در بیان اهداف گروه و درنتیجه غفلت در خصوص انسجام در مبارزه مدنی میان گروه‌ها. – فروافتادن به فریب مبارزات خشونت‌بار درنتیجه ناامیدی در پیشبرد اهداف مبارزه مدنی.

مشکلات مالی	– عدم وجود منابع مالی دولتی برای نهادهایی که در خط حاکمیت قرار نمی‌گیرند. – ایجاد موانع بر سر راه کارزارهای تأمین مالی برای مبارزات. – گزارش‌ها و پوشش‌های رسانه‌ای گمراه‌کننده بر سر راه تأمین مالی نهادهای جامعه مدنی.

شنووت به‌گونه‌ای دیگر به موانع محدودکننده توان جنبش مدنی برای مبارزه با دیکتاتوری پرداخته است. به نظر او، موانع عمده‌ای در برابر جنبش مقاومت و نافرمانی مدنی توان آن‌ها تضعیف کرده بود؛ اما سرانجام دیکتاتورها در برابر توان جامعه مدنی به‌زانو در آمدند. در مقاله‌ای که پیش‌تر به آن اشاره شد، شنووت این موانع و از میان برداشتن آن‌ها برای استقرار دموکراسی را توضیح می‌دهد. حداقل دو مورد از مهم‌ترین این توضیحات که به جامعه امروز ایران مربوط می‌شود به شرح زیر است:

اول اینکه جنبش‌های مدنی ممکن است با رژیم‌های دیکتاتوری مستحکمی روبرو باشند. این رژیم با حمایت از متحدان محلی (در داخل و خارج) و دست‌کاری حوزه‌های انتخابیه اصلی پیروز شده‌اند. زندانی کردن مخالفان برجسته، تحریک مخالفان برای استفاده از خشونت، برانگیختن ترس از توطئه‌های خارجی و یا گرفتن حمایت از طرفداران قدرتمند بین‌المللی (روسیه و چین) مواضع آنان را مستحکم ساخته است. رژیم‌های بلاروس، ایران، روسیه، سوریه، ترکیه و ونزوئلا به‌ویژه در برابر چالش‌هایی که از سوی جامعه مدنی متوجه آنان شده است، توانسته‌اند مقاومت نشان دهند. تردیدی نیست که فعالانی که در چنین شرایطی کار می‌کنند با مشکلات بزرگی روبرو هستند. بااین‌حال باید در نظر داشت که این رژیم‌ها با کاستی‌های عمده‌ای مواجه هستند. بسیاری از رژیم‌ها مانند دولت بشیر در سودان تا آخرین لحظه‌ای جنبش مقاومت را سرکوب کردند. ولی در نهایت سقوط کردند. در طول تاریخ نیز بسیاری از رژیم‌های استبدادی مانند شیلی در زمان آگوستو پینوشه، آلمان شرقی زیر نظر اریش هونکر، مصر تحت رهبری حسنی مبارک و لهستان کمونیست، مستحکم به نظر می‌رسیدند. ولی در مقابله با بسیج ماهرانه نیروهای مدنی که در طی سال‌ها تلاش می‌کردند، سر تسلیم فرود آوردند.

دومین نکته این است که دولت‌ها ممکن است یاد بگیرند چگونه از جنبش‌های مدنی درس‌هایی را یاد گرفته و خود را با آن‌ها سازگار نمایند. (شنووت، ۲۰۱۷) در دهه‌های پیشین، رژیم‌های استبدادی غالباً از شروع ناگهانی قیام‌های گسترده و غیر خشونت‌آمیز متعجب می‌شدند و تلاش می‌کردند تا راه‌هایی برای سرکوب این جنبش‌ها بیابند. امروزه، با توجه به

سوابق تاریخی مبارزات موفقیت‌آمیز مدنی، رژیم‌های خودکامه مجموعه‌ای از رویکردهای زیرکانه سیاسی را برای سرکوب ایجاد کرده‌اند. (شنووت، ۲۰۱۸) یک استراتژی برجسته نفوذ در جنبش‌ها و تقسیم آن‌ها از درون است. به‌این‌ترتیب، آن‌ها می‌توانند یک جنبش مدنی را با ترغیب به استفاده از روش‌های جنگ‌طلبانه‌تر و جمله خشونت تحریک کنند تا بتوانند راحت‌تر آن‌ها را سرکوب کنند. در نتیجه پیش از اینکه جنبش پایگاه کافی گسترده‌ای را برای اطمینان از پشتیبانی مردمی و قدرت خود ایجاد کند، سرکوب می‌شود.

یک نتیجه‌گیری ساده

در پرتو این ملاحظات مشاهده می‌شود که روش‌های مقاومت مدنی، ساختارهای جامعه جهانی و نیز عکس‌العمل رژیم‌های استبدادی تغییر یافته است. با همه این اوصاف و با مطالعه نمونه‌های تاریخی موفق نشان داده می‌شود که هنوز مبارزه غیر خشونت‌زا بهترین شیوه مقابله با دیکتاتوری‌ها و به‌زانو در آوردن آن‌هاست. بی‌تردید شرایط جهانی شدن، انقلاب اطلاعاتی، فروپاشی توان دولت‌ها برای کنترل سرزمینی و فرسایش حق حاکمیت سنتی دولت‌ها به دلیل افزایش آگاهی‌های جهانی و فشار برای احترام به حقوق بشر و قواعد دموکراتیک، بهترین فرصت را برای جنبش‌های مدنی برای بازبینی روش‌های خود برای مقابله موفقیت‌آمیز با دموکراسی‌ها فراهم آورده است. طبیعی است که برای موفقیت به شهروندان آگاه و فعال‌تر و بیشتری نیاز می‌باشد. برای تأمین این نیازها، نقش رسانه‌های آگاه و مسئول، روشنفکران اصیل و روشنگر و نیز نظریه‌پردازان دانشگاهی برای طرح افق‌های جدید را نمی‌توان نادیده انگاشت. در مرکز همه این نیازها و ضرورت‌ها نقش شهروندان آگاه و متعهد به رهایی بخشی هنوز مهم‌ترین رکن سیاست‌های جامعه مدنی در مقابله با استبداد می‌باشد. شنووت می‌گوید مؤثرترین متغیر در سرنگونی دیکتاتور تعداد افراد شرکت‌کننده در یک جنبش است. وی استدلال می‌کند هرگاه افراد بیشتری و گروه‌های متنوع‌تری از افراد در مبارزات مدنی شرکت نمایند، بی‌تردید می‌توان، آن‌گونه که از تاریخ معاصر ملاحظه می‌شود، دیکتاتوری را به‌زانو درمی‌آید. با توجه به این توضیحات تأکید بر عدم خشونت در مبارزات مدنی صرفاً یک انتخاب اخلاقی برای یک فرد ن

یست، بلکه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای موفقیت در رهایی بخشی می‌باشد.

چگونه می‌توان بازیگران جامعه مدنی را به اتخاذ سیاست‌های مبارزاتی متناسب با شرایط جامعه خود برانگیخت؟ سازوکارهای متناسب با موفقیت در مبارزه مدنی چیست؟ این پرسش‌ها در فصل بعدی با عنوان "اصول مقاومت مدنی در برابر استبداد" توضیح داده خواهد شد.

فصل چهاردهم

اصول مقاومت مدنی در برابر استبداد

به احترام مردم ستم دیده ایران و افغانستان که به دنبال سلطه حکومت‌های متحجر و تمامیت‌خواه بر کشورشان، سال‌های سال است که از همه مواهب طبیعی زندگی محروم شده‌اند، اما چه زیبا و شجاعانه در برابر جمود فکری و تصلب آیینی حاکمان می‌ایستند و جان گرانمایه خود را برای رهایی تقدیم ره آزادی می نمایند. به افتخار انسان‌های بزرگی که جان خویش را در راه آزادی اهدا کردند ولی هرگز تسلیم حکومت تمامیت‌خواهان نشدند.

پرسش‌ها: چرا تاریک اندیشی، جمود فکری، وتصلب آیینی بر مردم و باورهای آنان و سرزمین‌های آنها مسلط می شود؟ برای عبور از این شرایط تاریک و سرکوبگر چه باید انجام داد؟

طرح موضوع

هرگاه دیکتاتوری سایه شوم و سیاه استبدادی خود را بر سر جوامع می‌افکند، به‌طور طبیعی با واکنش‌های مردمی که از رنج‌های خیره‌سری حاکمان به ستوه آمده‌اند، مواجه

می‌شوند. هرگاه استبداد تلاش کند تا همه ارکان جامعه و ابعاد زندگی مردم را تحت کنترل خود گرفته و ضرورت احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را انکار نماید، استبداد رأی خود را با اقتدارگرایی می‌آمیزد. در این شیوه زمامداری، نه‌تنها حاکمان بلکه مردم نیز (البته گروه‌های وابسته) به‌سوی تمایلات روان‌شناختی سادیستی و مازوخیستی کشیده می‌شوند؛ اما توان بسیج عمده مردم در برابر اهداف خود را ندارند. اگر اقتدارگرایان از طریق آیین‌های قدرتمند مانند مذهب و زبان حزبی خاص خود (مانند سوسیالیسم ملی آلمان نازی) بتوانند بخش بزرگی از جامعه را تحت کنترل خود قرار داده و با تلاش برای سلطه بر افکار و اندیشه‌های مردم حکومتی یکدست به وجود آورند، ویژگی تمامیت‌خواهی به اقتدارگرایی و استبداد رأی نیز افزوده می‌شود؛ و هرگاه همه هرم‌های قدرت در خدمت رهبران خودخوانده مذهبی قرار گیرد، تمامیت‌خواهی ویژگی دیگری نیز به خود می‌گیرد که می‌توان آن را فاشیست مذهبی خواند. در مقایسه با مدل‌های فاشیستی پیشین، امروزه شکل خاصی از این نوع حکومت بر ایران احاطه کرده است که یک ویژگی دیگر را نیز به موجودیت سیاه خود می‌افزاید؛ و این‌چنین است که باید حکومت به ظاهر اسلامی را به‌عنوان "حکومت بدترین‌ها خواند". به نظر این نویسنده و براساس مطالعات عمیق در نظریه‌های دولت در اندیشه سیاسی، نظام اسلامی حاکم بر ایران امروز، تنها مصداق حکومت بدترین‌هاست زیرا می‌کوشد تبهکاری ذاتی خود را با رجوع به مبانی مذهبی توجیه نماید؛ بنابراین ترکیب استبداد رأی، اقتدارگرایی روان‌شناختی، تمامیت‌خواهی و فاشیسم مذهبی، در ترکیبی پیچیده و نامبارک سایه سیاه خود را بر سر مملکت انداخته است. ماحصل حکومت بدترین‌ها و درعین‌حال فاسدترین تبهکاران، چیزی به‌جز ویرانی و تباهی برای مردم و آتش تفرقه و جنگ‌های شبکه‌ای فرساینده برای منطقه نبوده است.

در مقابله با حکومت بدترین‌ها، جامعه مدنی راه خود را به‌خوبی بازشناخته و مقاومت را در امتداد تقریباً همه بخشهای جامعه امتداد داده است؛ بنابراین امروز جامعه ایرانی با نبردی سهمگین میان بدترین‌های تبهکاران و آزادی خواهان در جریان است. در این هنگامه تعیین‌کننده، به دلیل حضور باورهای مذهبی در ذهن و روان بخشی از مردم و نیز سبعیت دستگاه حکومتی که با بی‌رحمی کامل و با نام خدا و مقدسات مردم را در برابر خواسته‌های برحق خود سرکوب می‌کند، جامعه مدنی آرام‌آرام صفوف خود را مستحکم‌تر می‌کند. عوامل متعددی در این تحولات تاریخی جامعه درگیر هستند که شاید اصلی‌ترین آن‌ها را باید در همان جمود فکری خیره سران مذهبی یافت که قادر به درک و فهم این شرایط خطیر نیستند. در نتیجه هر روز ریزش نیروهای وفادار به نظام شتاب بیشتری به خود گرفته و شکاف میان نظام حکومتی بدترین‌ها و مردم عمیق‌تر می‌شود. درعین‌حال سبعیت نظام در سرکوب، این

اندیشه را ممکن است مطرح ساخته باشد که وقت آن است تا زورگویی تبه‌کاران را با روش‌های قهرآمیز پاسخ داد.

هدف این مقاله این است که توضیح دهد از میان راهکارهای مقابله با حکومت بدترین‌ها، هنوز مقاومت مدنی مؤثرترین روش‌ها برای به‌زانو درآوردن تبهکاران حاکم بر کشور می‌باشد. این داعیه که ممکن است صحت آن برای برخی از خوانندگان موردتردید قرار گیرد، بر مبنای مطالعات عملی دقیق در علوم سیاسی به‌عنوان هدف مقاله برگزیده می‌شود. به‌عنوان‌مثال خانم اریکا شنووت در کتاب‌هایی مانند *چرا مقاومت مدنی بهتر عمل می‌کند: منطق راهبردی اقدامات غیر خشونت‌بار*،[۱۰۰] و نیز *نقش حمایت خارجی در کمپین‌های بدون خشونت: جامی مسموم یا مقدس*؟[۱۰۱]، همواره توضیح می‌دهد که برای براندازی نظام‌های استبدادی مبارزه مدنی مؤثرتر است. وی که استاد مدرسه امور بین‌الملل دانشگاه هاروارد می‌باشد، با مطالعات منظمی که انجام داده است و با شیوه‌ای مقایسه‌ای انجام شده در بیش از سیصد شکل مقاومت به این نتیجه رسیده است که علی‌رغم سبعیت دیکتاتورها در سرکوب مردم، مبارزه مدنی در اکثر موارد از مبارزات مسلحانه مؤثرتر بوده است. در حال حاضر آثار خانم شنووت در زمره بهترین آثار علمی برای پیشبرد مبارزات در مقابله با دیکتاتوری‌های می‌باشد.

پیش‌تر نیز آقای جین شارپ استاد دانشگاه هاروارد که پدر فکری مقاومت مدنی می‌باشد، در آثار گران‌قدری مبارزه مدنی را به‌عنوان مؤثرترین روش مبارزه به آزادی خواهان توصیه کرده است. شارپ در کتاب "از دیکتاتوری به دموکراسی،" اصول و قواعد مبارزه مدنی را توضیح داده است.[۱۰۲] هرچند این کتاب حدود بیست سال از انتشار آن گذشته است، هنوز برای مبارزان آزادی‌خواه حاوی نکات ارزشمندی است. وی حاصل یک عمر مطالعات و حضور در جامعه مدنی در کشورهای مختلف را در بخش ضمیمه کتاب مذکور، در قالب تعداد ۱۹۸ ساز و کار (تکنیک) برای موفقیت در مبارزه علیه دیکتاتوری لیست (البته بدون توضیح) کرده

---

100 *Erica* Chenoweth and Maria J. Stephen. (2012). *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Works*. Colombia University Press.

101 *Erica* Chenoweth and Maria J. Stephen. (2021). *The Role of External Support in Nonviolent Campaigns: Poisoned Chalice or Holy Grail?* International Center on Nonviolent Conflict.

102 Gene Sharp. (2002). *From Dictatorship to Democracy*. The Albert Einstein Institution.

است.[۱۰۳] مطالعه لیست نشان می‌دهد که ساز و کارهای مبارزه فقط به تظاهرات خلاصه نشده و دربرگیرنده اقداماتی گوناگون و تکمیل کننده است و طبیعتاً جامعه مدنی هر کشوری با توجه به ویژگی‌های خاص خود می‌تواند ترکیبی از آن ساز و کارها را در دستور کار خود قرار دهد. درایت داشتن در ترکیب این‌گونه اقدامات نه‌تنها نظام را خسته و درمانده می‌سازد، باعث ریزش نیروهای هوادار آن نیز می‌شود.

می‌بایست خاطرنشان ساخت که مبارزه مدنی با رفتار غیر خشن انفعالی متفاوت می‌باشد. منظور از مبارزه مدنی مؤثر اقدام به و یا خودداری از اقداماتی است که می‌تواند استبداد را به‌زانو درآورد؛ بنابراین منظور از مبارزه مدنی و غیر خشونت‌آمیز انجام اقداماتی ظریف و آگاهانه از سوی شهروندان در مقابله با دیکتاتوری و به‌گونه‌ای است که دست دیکتاتور را برای سرکوب مردم به این بهانه، به‌عنوان‌مثال که آن‌ها خشونت‌طلب بوده و یا اموال عمومی را دچار آسیب ساخته‌اند، می‌بندد. از نقطه نظر مطالعات علمی انجام شده در حوزه علوم سیاسی توسط متفکران برجسته در دانشگاه‌های معتبری مانند هاروارد، مبارزه مدنی می‌توان استبداد را به‌زانو درآورد. مطالعه این آثار می‌تواند برای فعالان جامعه مدنی و مبارزان راه آزادی مفید باشد.

همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، آقای شارپ لیست مفصلی از اقداماتی که می‌تواند فعالیت جامعه مدنی در مبارزه با استبداد را به‌پیش ببرد، تهیه کرده است. این لیست در سایت‌های مختلف توسط سازمان‌های مدنی جهانی به‌عنوان نوعی دستورالعمل در اختیار علاقه‌مندان به مبارزات مدنی مؤثر قرار گرفته است. ازآنجایی‌که طبق اطلاع این نویسنده لیست مذکور به فارسی ترجمه شده ولی گویا با وسعت توزیع نشده است، در اینجا عمده موارد مطرح شده در لیست با توضیحاتی اندک در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.[۱۰۴] برای

---

[۱۰۳] آقای شارپ در کتاب دیگری این‌گونه اقدامات برای تقویت مبارزه مدنی را توضیح داده است. نگاه کنید به:

Gene Sharp. (2012). *Sharp’s Dictionary of Power and Struggle: Language of Civil Resistance in Conflicts*. Oxford University Press.

[104] The following works may also help a better understanding of the mechanisms of the civil resistance: Holmes, R. L., & Cicovacki, P. (2013). *The ethics of nonviolence*. New York: Bloomsbury Academic.

Sharp, G., Miller, C. A., & Paulson, J. (2013). *Waging nonviolent struggle 20th century practice and 21st century potential*. Winnipeg, Manitoba: Media Production Services Unit, Manitoba

سهولت در مطالعه و عملکرد، ساز و کار مذکور به بخش‌هایی تقسیم شده است. در اینجا همان بخش‌بندی رعایت می‌شود.

تکنیک‌های مبارزه مدنی با استبداد

بیانیه‌های رسمی	نوع بیانیه‌ها
بیانیه‌های عمومی	سخنرانی‌های عمومی (مانند سخنرانی‌های جوانان در معابر عمومی در تحریم انتخابات). نامه‌های مخالفت (با امری و یا موضوعی) یا اعلام پشتیبانی (از برنامه و مواضع خاصی). اعلامیه‌ها سازمان‌ها و نهادهای جامعه مدنی. صدوربیانیه‌های عمومی امضا شده (توسط فعالان جامعه مدنی). دادخواست‌های گروهی یا دسته‌جمعی.
ارتباط با بخش وسیع‌تری از مردم	تهیه شعارها، کاریکاتورها و نمادها (برای پیشبرد اهداف مبارزه). تهیه پوسترها و آگهی‌ها و نمایش آن‌ها. تهیه جزوات و کتاب‌ها (برای افزایش آگاهی). استفاده مؤثر از رسانه‌های اجتماعی، به اشتراک گذاشتن ویدیوها، پادکست‌ها، وبلاگ‌ها و ایمیل‌ها. بازنشر متن آهنگ‌های محبوب برای مردم. دیوارنویسی و زمین نویسی.

Education. Maria J. Stephan. (Eds.). *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East.* New York: Palgrave MacMillan.

نمایندگی از سوی گروه‌های مختلف	به نمایندگی از سوی گروه‌های گسترده‌تر اقدام کردن. جوایز طنز درست کردن برای نیش زدن. لابی گروهی (در شرایطی که امکان آن وجود داشته باشد). حمل یک پلاکارد بر روی یک تیکه چوب (گذاشتن روسری بر روی یک تکه چوب). به شکل گروهی در یک محل جمع شده و بلافاصله ناپدید شوند. برگزاری انتخابات گروهی (مانند گروه‌های دانشجویی، کارگری و غیره).
اقدامات عمومی نمادی (سمبل‌ها)	نمایش پرچم‌ها و رنگ‌های نمادین (که اهداف مبارزه را توضیح می‌دهند). پوشیدن و حمل نمادهای خاص در رابطه با افزایش توان مبارزه (مانند لباس سفید). انجام عبادات و آیین‌های مذهبی در مقابله با نظام. لخت شدن اعتراضی (در ایران قابل اجرا نیست). آتش زدن به اموال خود (ریختن شیرها توسط دامداران در کف خیابان در مبارزات اخیر). چراغ‌ها را به شکل نمادین روشن کردن و یا بوق زدن. نمایش عکس‌ها از چهره‌هایی که شهید و یا مجروح شده‌اند برای یادآوری بی‌عدالتی. نقاشی‌های اعتراضی. علائم و نام‌های جدید (برای بیان اعتراض). (این‌ها ممکن است طنزگونه نیز باشد). آهنگ‌های نمادین برای افزایش آگاهی‌ها. احیای نمادین (مانند کاشتن درخت). حرکات تحقیرآمیز (خودداری از القاب برای مسئولین و طرفداران حکومت).

	اقدامات نمادین خلاقانه (اخیر در ایران آب دادن به حیوانات غیر خانگی تشنه برای بیان داشتن درد تشنگی مردم).
ایجاد فشار بر افراد (آن‌هایی که با حکومت هستند)	دائماً با مسئولین تماس گرفتن به اشکال مختلف و شکایات (برای خسته کردن آن‌ها). طعنه زدن به مسئولان. ایجاد گالری از عکس‌ها و کارهای تبهکاران. رفتارهای محبت‌آمیز با نیروهای سرکوب البته در صورت ضرورت (به‌منظور واداشتن آن‌ها به نافرمانی. مثل گل دادن به سربازها). برپایی یادمان‌های مختلف.
نمایش موسیقی	طنز، شوخی و تمسخر کردن در کارهای هنری. اجرای نمایش‌ها و موسیقی متناسب با نیاز مردم در هنگام مبارزات مدنی و یا برای تشویق آنان. آواز خواندن متناسب با اهداف مبارزه مدنی.
صف‌های مردمی تشکیل دادن	راهپیمایی‌های مختلف (به هر شکل ممکن) برپایی دسته‌های مذهبی متناسب با نیازهای جنبش آزادی‌خواهی. (اقدامات نمایشی مانند) زیارت مکان‌های مقدس ولی باهدف ضربه زدن به حکومت. قطار درست کردن از ماشین‌ها و دیگر وسایل نقلیه درست کردن.
بزرگداشت درگذشتگان	عزاداری سیاسی (استفاده از نمادهای عزاداری مانند غم و اندوه برای فرد ازدست‌رفته با هدف نشان دادن مخالفت با حکومت). آتش زدن تصویر دیکتاتور. تبدیل تشییع‌جنازه‌ها به تظاهرات سیاسی. ادای احترام در مکان‌های دفن (شهدای راه آزادی).

تجمعات عمومی	تجمعات اعتراضی یا حمایتی بر اساس برگزاری جلسات پوششی مانند جلسات ورزشی. برگزاری آموزش‌های غیررسمی درباره مبارزه جامعه مدنی.
انصراف‌ها و خودداری از اموری خاص	قدم زدن‌های پیوسته (و در صورت ضرورت و برعکس عدم حضور در معابر به‌عنوان‌مثال در ایام انتخابات). سکوت کردن در پاسخ به پرسشی از سوی مقام و یا فرد حکومتی با قصد محکومیت اخلاقی حکومت. انصراف از پذیرش جوایز رسمی از سوی حاکمیت. پشت کردن (خود به مسئولین برای تحقیر آنان)
عدم همکاری اجتماعی	انواع و اشکال عدم همکاری اجتماعی
از خود راندن آن‌هایی که با حکومت هستند	تحریم اجتماعی افراد هوادار حکومت. تحریم کردن افراد (هوادار حکومت) در انجام مراسم مذهبی، سنت‌ها و مراسم مشابه. تعلیق خدمات مذهبی در یک منطقه خاص تا زمانی که نوعی تغییرات سیاسی یا اجتماعی اعمال شود.
عدم همکاری در رویدادهای اجتماعی	امتناع از پرداخت عایدی به دولت (مانند مالیات، حق تمدید پروانه...). امتناع از استفاده از پولی خاص در تعاملات. تحریم داخلی معامله با افراد و یا گروه‌های هوادار دولت.
عدم همکاری در آداب‌ورسوم	تعلیق فعالیت‌های اجتماعی و ورزشی و امتناع از مشارکت در آن‌ها. تحریم مشارکت در پاره‌هایی از امور اجتماعی. نافرمانی اجتماعی. کناره‌گیری از نهادهای اجتماعی.

تحریم نظام اجتماعی	در خانه ماندن در ایام کاری (غیب کردن و سرکار نرفتن). عدم همکاری و امتناع از حضور در پاره‌ای از امور. دست از کار کشیدن کارگران به شکل تاکتیکی. بست نشستن در مکان‌هایی که به دلیل قداست نیروهای امنیتی نمی‌توانند مردم را از آن مکان‌ها بیرون برانند. به‌طور موقت مکان گردهم‌آیی،فرضاً تکایای مذهبی، را ترک کردن. زر خانه ماندن و شهر ارواح درست کردن. مهاجرت اعتراض‌آمیز.
عدم همکاری در امور اقتصادی	تحریم‌های اقتصادی.
عدم همکاری مصرف کنندگان	تحریم مصرف‌کنندگان در خصوص کالاهایی خاص. عدم مصرف کالاهای تحریم شده (امتناع از استفاده یا مصرف کالاهای تحریم شده که شخص قبلاً خریداری کرده است). اتخاذ سیاست‌های ریاضت اقتصادی مثل کالاهای لوکس. امتناع از اجاره (ساختمان یا زمین به‌منظور اعتراض به مالک یا صاحب‌خانه هوادار حکومت). تحریم از سوی مصرف‌کنندگان ملی. تحریم مصرف‌کنندگان بین‌المللی (تحریم کالاها / خدمات یک کشور که توسط چندین کشور انجام می‌شود).
اقدامات تولیدکنندگان و کارگران	خودداری از ابزارهایی و یا فرآورده‌هایی که در شرایط خاصی تولید شده و یا در شرایطی می‌تواند حکومت را تحت فشار قرار دهد. امتناع تولیدکنندگان از فعالیت تولیدی و یا فروش محصولات خود.
اقدامات واسطه‌ها	تحریم تأمین‌کنندگان و دست‌اندرکاران (خودداری از پذیرش حمل‌ونقل و فرآوری یک محصول). اقدامات بخش حمل‌ونقل عمومی

اقدامات از سوی مالکین و مدیران	تحریم معامله‌گران (خرده‌فروشی‌ها از خرید، فروش یا تحویل محصول خاص خودداری کنند). امتناع از اجازه دادن یا فروش مال (به اشخاص یا گروه‌های هوادار حکومت). تعطیلی محل کار توسط کارفرما (به‌منظور ایجاد فشار بر کارمندان و کارکنان و ناراضی ساختن آن‌ها). امتناع از کمک صنعتی (سازمانی از تولید خدمات اقتصادی و یا فنی به حریف خودداری می‌کند). اعتصاب عمومی بازرگانان (عمده‌فروش و یا خرده‌فروشان برای کاهش یا توقف جریان اقتصادی، مشاغل خود را تعطیل می‌کنند).
اقدامات دارندگان منابع مالی	برداشت سپرده‌های بانکی. امتناع از همکاری مالی، امتناع از پرداخت عوارض و هزینه ارزیابی‌ها. امتناع از پرداخت سودها و یا قرض‌ها. قطع اعتبارات و اعتبار (قطع منابع مالی برای همکاران حکومت).
عدم همکاری اقتصادی و اعتصابات	انواع عدم همکاری
اعتصابات نمادین (سمبولیک)	اعتصاب اعتراضی (برای مدت‌زمان مشخصی با هدف دادن بیانیه‌ای خاص تا اینکه هدفی خاص دنبال شود). پیاده‌روی سریع و برق‌آسا (کوتاه‌مدت و اغلب در شرایطی که غیرقانونی اعلام شده‌اند).
اعتصابات کشاورزان	امتناع کشاورزان از همکاری با صاحبان اراضی. اعتراض کشاورزان مزدبگیر.

اعتصابات گروه‌های خاص	امتناع از کار اجباری. اعتراض زندانیان. اعتصاب صاحبان صنایع دستی. اعتصابات گروه‌های حرفه‌ای (مانند رانندگان شرکت واحد). اعتصابات سراسری در کشور (شامل امتناع از رفتن به مدرسه، حضور در محل کار، باز کردن مغازه‌ها و غیره).
اعتصابات در صنایع	اعتصاب دسته‌جمعی همه کارکنان یک شرکت. اعتصاب کارگران صنایع یک منطقه. اعتصاب از روی همدردی با دیگران بدون اینکه به حرفه آن‌ها مربوط باشد.
اعتصابات محدود	اعتصاب محدود (اعتصاب سازمان‌یافته‌ای که طی آن تعداد بیشتری از کارگران در یک دوره زمانی مشخص کار خود را متوقف می‌کنند). اعتصاب با قصد ایجاد مانع (اتحادیه‌ها هر بار یک شرکت را به اعتصاب می‌کشانند). اعتصاب برای کاهش سرعت (کار کند و ناکارآمد برای تضعیف کارفرما). اعتصاب از طریق دقت زیاد به قانون (با دقت تمام همه قوانین و مقررات را موردتوجه قرار دادن بدون هیچ‌گونه تلاش اضافی برای کاهش سرعت کار). خودداری از رفتن سرکار به بهانه بیمار بودن برای فلج کردن گردش کار. استعفای دسته‌جمعی. اعتصاب محدود (در روزهای خاص، مواقع خاص، یا بخشی از کار). اعتصابات انتخابی (کارگران به دلیل احساسات اخلاقی و یا سیاسی از انجام برخی وظایف امتناع می‌ورزند).

اعتصاب زنجیره‌ای در صنایع	اعتصاب عمومی شده (هم‌زمان در چندین صنعت؛ اما همه کارگران در آن درگیر نمی‌شوند). اعتصاب عمومی (توسط کارگران مشاغل و صنایع مختلف در یک منطقه برای به بن‌بست کشاند اقتصاد).
ترکیبی از اعتصاب‌ها و متوقف ساختن فعالیت‌ها	به‌عنوان حرکتی نمادین در زمان معینی فعالیت اقتصادی متوقف می‌شود. به تعطیلی کشاندن اقتصاد (اعتصاب عمومی و همراه با اعتصاب بازرگانان).
عدم همکاری سیاسی	نوع عدم همکاری سیاسی
به چالش کشیدن حاکمیت	خودداری یا انصراف از پذیرش اعتبار یک مقام یا عمل به دستورات او. خودداری از حمایت مقام حکومتی. تولید ادبیات و سخنرانی‌های مربوط به حمایت از مقاومت.

عدم همکاری شهروندان با حکومت	تحریم نهادهای قانون‌گذاری (امتناع از خدمت در شاخه‌های قانون‌گذاری حاکمیت). تحریم انتخابات. تحریم شغل و مشاغل دولتی (امتناع از انجام تعهدات در مقام‌ها و مشاغل دولتی). تحریم ادارات و ارگانهای دولتی (امتناع از تعامل با یک سازمان دولتی یا سازمان مشابه آن). انصراف از آموزش دولتی (عدم ثبت نام کودکان از مدارس دولتی). تحریم سازمان‌های تحت حمایت دولت و امتناع از تعامل یا همکاری با آن‌ها. امتناع از کمک به مأموران اجرای قانون امتناع از تأمین اطلاعات یا کمک به پلیس، ارتش یا ارگان‌های اجرای آن‌ها. حذف علائم و نام‌های تجاری و تغییر علائمی که به حاکمیت کمک می‌کنند. امتناع از پذیرش مقامات منصوب و یا پاسخگویی به آنان و نیز عدم همکاری با آنان در انجام وظایف خود. امتناع از پذیرش دستورات دولت برای انحلال یک سازمان و یا نهاد.
گزینه‌های دیگر شهروندان	پذیرش دستور در صورت ناچاری اما انجام آن با اکراه و سرعت پایین. عدم انجام کار هرگاه سرپرست کار حضور نداشته باشد. امتناع گسترده از پیروی از قوانین و مقررات. نافرمانی پنهان (اقدامی که به نظر می‌رسد سازگار است، اما درواقع به‌نوعی برانداز است). جمع شدن در جایی که ممنوع علام شده است. نشستن و عدم ترک محل. امتناع از ثبت نام یا حضور در خدمت اجباری. پنهان کردن، فرار کردن و هویت‌های دروغین.

اقدامات کارکنان دولت	تخریب قانون‌گذاری (خودداری از شرکت در یک پروسه قانون‌گذاری به‌عنوان اقدام اعتراضی؛ یعنی تأخیر در حدنصاب). امتناع گزینشی کارمندان دولت برای اجرای برخی دستورات. ایجاد اختلال در خطوط فرماندهی و اطلاعات (دخالت عمدی در زنجیره فرماندهی و ارتباطات). با ظرافت و دقت تلاش برای ناکارآمد ساختن دولت. عدم همکاری اداری عمومی و یکپارچه همکاری با رژیمی که از طرق نامشروع به قدرت رسیده است. عدم همکاری قضایی قضات و دیگر افراد مربوط به این حوزه. ناکارآمدی عمدی و عدم همکاری گزینشی توسط عوامل اجرای قانون (نافرمانی محدود توسط پلیس یا عوامل اجرایی قانون). نافرمانی آشکار توسط عوامل اجرای قانون. عدم همکاری و قطع حمایت از سایر ادارات، وزارتخانه‌ها، آژانس‌ها.
اقدامات داخلی نیروهای دولتی	طفره رفتن و تأخیرهای شبه قانونی (وضع قوانینی که مانع دستورات سطح بالاتری از دولت می‌شوند اما با آن‌ها منافات مستقیمی ندارد). عدم همکاری واحدهای تشکیل‌دهنده دولت (سرپیچی نهادهای دولتی محلی که از مقامات مرکزی).
اقدامات بین‌المللی دولتی	تغییر در نمایندگی‌های دیپلماتیک و سایر نمایندگان تغییر در کارکنان و یا ساختارهای دیپلماتیک برای نشان دادن عدم تأیید سیاست‌ها یا اقدامات دولت خارجی. تأخیر و لغو رویدادهای دیپلماتیک (لغو رویدادهای برنامه‌ریزی‌شده برای نشان دادن عدم تأیید از دولت خارجی). جلوگیری از به رسمیت شناختن دیپلماتیک (امتناع از به رسمیت شناختن مشروعیت دولت یک کشور).

	قطع روابط دیپلماتیک. کناره‌گیری از سازمان‌های بین‌المللی (ترک یک گروه بین‌المللی). امتناع از عضویت در نهادهای بین‌المللی (امتناع از دعوت به عضویت در یک گروه بین‌المللی). اخراج از سازمان‌های بین‌المللی.
مداخله غیر خشونت‌آمیز	اشکال مداخله
مداخلات روان‌شناسانه	لباس‌ها را از تن درآوردن در مکانی عمومی و یا مذهبی (در ایران مقبول نیست). رابطه جنسی اعتراضی: انجام فعالیت جنسی عمومی به‌عنوان اعتراض (در ایران قبول و امکان‌پذیر نیست). قرار دادن خود در شرایط سخت برای واداشتن برای پذیرش خواست‌ها. امتناع از خوردن غذا برای فشار اخلاقی به دولت. اعتصاب غذایی که در آن شرکت‌کنندگان به‌نوبه خود روزه می‌گیرند تا مدت روزه طولانی شود. آزار و اذیت بدون خشونت (فشارها علیه آن‌هایی که اعمال نادرست انجام می‌دهند). زخم به بدن خود وارد ساختن. بارگذاری بیش‌ازحد بر روی تارنماها با ارسال درخواست‌های زیاد و مکرر.

مداخلات فیزیکی	چسباندن: جلوگیری از حرکت وسایل نقلیه عمومی یا جلوگیری از ورود به ساختمان‌ها با چسباندن زیاد خود به اشیا و چیزهایی دیگر. نشستن (نشستن در یک مکان به‌منظور جلوگیری از دسترسی بیشتر به فضا که به‌طور معمول فعالیت معمول را مختل می‌کند). قطع ارتباطات غیر خشونت‌آمیز: مانع برقرار کردن بر سر راه توانایی حکومت در استفاده از دستگاه‌های ارتباطی فن‌آوری. تظاهر به مردن در فضای عمومی اغلب برای نشان دادن عواقب سیاست‌های مخرب، عقاید، یا اقدامات حکومت. ایجاد موانع سه پایه‌ای که به‌سختی می‌توان از آن عبور کرد. ایجاد موانع به شکل چهارگوش به‌عنوان نوعی سپر در مقابل نیروهای دولتی. در مکان‌های آبی، بستن راه‌ها و خطوط دریایی توسط قایق‌ها. جمع شدن در جایی اما با قابلیت جابه‌جایی سریع. بستن خود به درخت‌های خیابان و یا تیر چراغ‌های برق. پرتاب کردن غذا به‌عنوان روشی غیر خشونت‌بار. موانع فیزیکی در مسیر نیروهای دولتی قرار دادن برای جلوگیری اجرای وظیفه آن‌ها. همراهی داخلی اشخاص مهم در مبارزه که ممکن است در خطر باشند. به زنجیر کشیدن خود و یا دیگران مانند استفاده از دستبند، زنجیر، قفل دوچرخه و غیر برای نشان دادن اعتراض. از بین بردن اسناد دولتی برای ایجاد اختلال در گردش کار دولت. خسارت وارد کردن به اشیایی که حکومت از آن برای سرکوب استفاده می‌کند.

	پوشاندن و یا رنگ زدن به سمبل‌ها و یا علائمی که حکومت از آن‌ها استفاده می‌کند. ایجاد ترافیک به اشکال مختلف. خود را به شکل دلقک درآوردن در مکان‌های عمومی. آویزان کردن از پل هل و مکان‌هایی که به‌خوبی دیده می‌شوند. همراهی همبستگی: حضور فیزیکی شخص ثالث احتمال خشونت نسبت به یک جامعه یا فرد آسیب‌پذیر را کاهش می‌دهد. خودداری و اختلال در حرکت وسایل نقلیه عمومی.
مداخلات اجتماعی	به‌طور سنجیده و آگاهانه ظرفیت یک مکان را بالا بردن برای ایجاد اختلال در سازمان. طولانی ساخت انجام کاری با هدف کاهش کارایی دستگاه. زیاد صحبت کردن در یک رویداد و یا قطع سخن یک فرد با پرسش‌های بی‌ربط. سخنرانی‌های طولانی در جلسات برای جلوگیری از تصمیم‌گیری. نمایش‌های عمومی و غیر منتظره برای شوک دادن. برپایی نمایش‌های طنزگونه که مثلاً فردی بی‌صلاحیت برای انجام کاری داوطلب می‌شود. برپایی نمایش‌های گروهی که در آن هرکسی می‌تواند نقشی را بنا بر مقتضیات بازی کند. تغییر یک قطعه هنری کاملاً شناخته شده و دادن معنایی جدید به آن که بتواند پیام بدهد. انتشار اطلاعات تأیید نشده به‌منظور گرفتن پاسخی عمومی. نوشتن و انتشار یک خبر نادرست برای تأثیر بر باورهای عمومی (دقت بسیار زادی نیاز داشته و اغلب قابل تردید است).

	افشاگری: برملا کردن ماهیت پلید کسانی که در حکومت هستند. رخدادهای طراحی شده از سوی حکومت را خراب کردن. به‌عنوان‌مثال صحبت کردن بی‌موقع و بی‌ربط در آن. استفاده از وسایل ارتباطی و خبررسانی پنهان. اختلال در ایجاد سخنرانی مقامات با بلند صحبت کردن، صوت زدن... به‌عنوان شخص ثالث واقعه‌ای را گزارش دادن.
مداخله اقتصادی	اعتصاب معکوس (معترضین یا کارگران بیشتر از حد معمول کار می‌کنند یا وقتی‌که قرار نیست کار خود را ادامه دهند). اعتصاب ادامه‌دار (تا زمانی که کارفرمایان با درخواست‌ها موافقت نکنند، کارگران کار خود را متوقف می‌کنند و از ترک محل کار خودداری می‌کنند). جعل انگیزه سیاسی (توزیع پول تقلبی برای برهم زدن اقتصاد). این پیشنهاد محل تردید است. خرید عمدی کالاهای خاص برای جلوگیری از دسترسی حریف به آن‌ها. توقیف دارایی‌ها مانع دسترسی حریف به حساب‌های بانکی، پرداخت سود، حق چاپ یا حق ثبت اختراع یا دارایی‌های مشابه. فروش کالایی با قیمت کمتر از بازار برای تحت فشار قرار دادن رقیب یا مخالف دارایی‌ها. افشاگری تجارت غیرقانونی و یا غیراخلاقی بانک‌ها، مشاغل، شرکت‌ها و...
مداخله سیاسی	افشای اطلاعات برای ایجاد واکنش در مردم. افزایش بار زیاد در سیستم برای کاهش کارایی آن. افشای نام مأموران حکومتی مخفی و اطلاعاتی. انجام کارهایی با عمد برای اینکه دستگیر و زندانی شوند. برای انجام بار اضافی بر سیستم.

	نقض عمدی، آشکار و مسالمت‌آمیز قوانین، احکام و مقررات. ایجاد مخفیانه موارد حقوقی برای بارگذاری بسیار زیاد بر سیستم.

فصل پانزدهم

روانشناسی سیاسی فاشیسم مذهبی

آزادی عصاره ذاتی انسانی است. از آنجائی که انسان می‌تواند به‌واسطه قوه تفکر به شناخت و دانش خویش و محیط پیرامونی خود دست یابد، به ذاته آزاد و صاحب‌اختیار است. همین ویژگی ماهوی انسان بودن است که کرامت ذاتی و ارزش انسانی غیرقابل‌اجتناب او را میسر می‌سازد. اعلامیه جهانی حقوق بشر بر پایه این مفهوم از انسان به وجود آمده است و در ماده یک به‌روشنی تصریح می‌دارد که همه انسان‌ها آزاد به دنیا آمده‌اند؛ یعنی اینکه هستی وجودی انسان با آزادی ملازمه دارد. بدون امکان برخورداری از این آزادی مفهوم انسان بودن و حیات او نمی‌تواند معنا پیدا کند.

پرسش‌ها: اگر نظام‌های استبدادی دارای مشروعیت و اقتدار هستند، پس چرا از کوچک‌ترین انتقادی گریزان بوده و از آن هراس دارند؟ آیا این هراس نشانه ضعف آن‌ها در توجیه حاکمیت خود نیست؟ آیا می‌توان واژه فاشیسم را برای توضیح این‌گونه نظام‌های استبدادی تمامیت‌خواه به کار برد؟ در چه شرایطی فاشیسم با مذهب می‌آمیزد؟

طرح موضوع

آقای خامنه‌ای در سخنرانی پنجم تیرماه که پس از انتخابات ریاست جمهوری صورت گرفت و طی آن ابراهیم رئیسی به عنوان رئیس جمهور منتخب اعلام شد، با حماسه خواندن انتخابات اعلام داشت که آرای باطله دلیل جدایی مردم از نظام نیست. این سخنان که

می‌تواند حاکی از خشم او در برابر کارزار "نه به انتخابات" باشد، درعین‌حال نشانه نوعی نگرانی برای از دست دادن مشروعیت باشد. خشم و ترس از مهم‌ترین ویژگی‌های رهبران اقتدارگرایی است که نظام سیاسی کشور را بر پایه‌های فاشیسم قرار داده‌اند. مضاف بر اینکه هرگاه اقتدارگرایی چهره خود را در پشت مذهب پنهان نماید، شکلی از گرایش به فاشیسم مذهبی را به نمایش می‌گذارد که همه خصوصیات استبداد شامل اقتدارگرایی، تمامیت‌خواهی، ستمگری و سرکوب را همراه با خودفریبی به‌گونه‌ای متناقض در خود جمع می‌کند. شاید فیلم دراماتیک کمدی "من به خاطر می‌آورم"، توسط فدریکو فلینی[۱۰۵] در سال ۱۹۷۴ بهتر بتواند ویژگی‌های یک زمانه فاشیستی و رهبری آن را بهتر برای مردم امروز به تصویر بکشد. موسولینی همواره شکوه نظام و اقتدار را نوید می‌دهد، شور و شوق احترام و پرستش رهبری همواره توسط نظام فاشیستی تشویق می‌شود. ولی در برابر آداب و سنت‌های ملی ایتالیا، به دلیل ترسی که رژیم و مأمورانش از آن دارند، رژیم دست به خشونت زده و حیات عادی مردم را مختل می‌سازد. به‌تدریج ترس مردم تبدیل به خشم می‌شود و دسته‌های مقاومت در ادبیات، نقاشی و اشکال مختلف دیگر با نظام به معارضه برمی‌خیزد. گویی این بار دو جریان روان‌پریشی فاشیست با خشمی که از احساسات واقعی مردم سرچشمه گرفته است در مقابل همدیگر قرار می‌گیرند. این بار ترس و خشم به میان مردم کشیده می‌شود. سرکوب پیوسته مردم و رعب و وحشتی که از آن برمی‌خیزد، جای خود را به خشمی عمیق می‌دهد. دیگر پیوندهای عاطفی و احساسی فاشیست با مردم نمی‌تواند بر اوضاع غلبه کند. رهبر اقتدارگرا به‌محض کوچک‌ترین باد مخالف آن تصورات پوشالین به تیرگی کشیده می‌شوند.

نظام فاشیستی تا زمانی پابرجا می‌ماند که مردم به آن باور داشته و وفادار می‌مانند. این وفاداری از طریق سخنرانی‌های عمومی رهبری، مانورهای نظامی برای نمایش اقتدار و برگزاری آیین‌های حکومتی مثل بزرگداشت شهدایی که جان خود را برای حفظ نظام دادند، تقویت می‌شود؛ بنابراین، برای تحلیل چرایی شکل‌گیری فاشیسم باید به همان زمینه‌هایی اشاره کرد که در آن گروه عمده‌ای از مردم روح فاشیستی را در درون آن نظام اقتدارگرا می‌دمند و برای حفاظت از آن جان عزیز خود را به دلیل تصلب آیینی تقدیم آن می‌کنند و هرگاه اقتدار رهبری فرو می ریز و ترس‌ها به خشم تبدیل می‌شود، فاشیسم به‌سرعت فرو می‌ریزد... لذا برای مطالعه ریشه‌های شکل‌گیری، سپس صعود و فرود نظام اقتدارگرای فاشیستی باید به روانشناسی سیاسی گروه مجذوب در رهبری پرداخت. از طریق این‌گونه مطالعات منظم می‌توان با دستیابی به مشابهت‌ها در خصوص ریشه‌ها، عناصر، ماهیت و

---

105 Federico Fellini (1974). Amarcord.

ضعف‌های رژیم‌های فاشیستی پرداخت تا راه برای چگونگی موفقیت نهضت مقاومت مدنی بهتر هموار شود.

روانشناسی سیاسی فاشیسم

ویلهلم رایش شاید بهترین اثر کلاسیک در زمینه مطالعات فاشیسم را به علاقه‌مندان به این حوزه علوم سیاسی تقدیم کرده است. مهم‌ترین ویژگی مطالعات او این است که می‌تواند دروغ‌گویی، تفرقه‌افکنی و فساد ذاتی رژیم‌های فاشیستی را در برابر چشمان ناظر امروزین این‌گونه رژیم‌ها برملا سازد. در کتاب *روانشناسی گروهی فاشیسم* که در سال ۱۹۳۳ یعنی آغاز صعود این‌گونه رژیم‌ها در آلمان و ایتالیا تحریر شده است، رایش این پرسش را با خوانندگان خود به اشتراک می‌گذارد که چرا مردم علی‌رغم برخورداری از عاملیت عقلایی خویش، خود را به رژیم‌های اقتدارگرا قرار می‌دهند؟ پرسش را می‌توان این‌گونه مطرح ساخت که چگونه شرایط اجتماعی به شیوه‌ای شکل می‌گیرد که روان جمعی را با رضایت کامل در اختیار مردم قرار می‌دهد؟ اساس استدلال رایش را می‌توان این‌گونه توضیح داد که تاریخ مدرن روشنفکری آلمان بیشتر از اندیشه‌های اقتدارگرایی قرن نوزدهم به بعد برای شکل دادن به جامعه‌ای آرمانی تأثیر پذیرفته بوده است. این شرایط به‌ویژه بیشتر در سال‌های پس از جنگ جهانی اول تشدید شد. صلحی که در اروپای وقت به وجود آمد نه به دلیل روح صلح‌طلبی و فرهنگ صلح‌خواهی، بلکه توسط جنگ و پیروزی دول غالب تأمین شد. در فاصله میان دو جنگ جهانی به دلیل نگرانی و ترس عمومی حاصل از بی‌ثباتی از یکسو و شکسته شدن غرور و تحقیر ملی از دیگر سو، حزب ناسیونالیسم ملی با تکیه بر ضرورت برقراری نظم و آرامش و رساندن چرخه اقتصادی به بالاترین توان خود، توانست روح و احساسات مردم را به تسخیر خود در آورد.

رایش در ابتدا تحت تأثیر فروید، استدلال می‌کرد که سرکوب جنسیتی یکی از علل اصلی در به فعلیت رساندن تمایلات اقتدارگرایی به رفتار فاشیستی بوده است. به نظر او، در آلمان، از کودکی فرزندان می‌آموختند که تمایلات جنسی خود را برای خدمت به چرخه صنعتی کشور کنار گذاشته و سرکوب کنند. در نتیجه در بزرگ‌سالی، هر نوع انگیز و سرکشی جنسی باعث اضطراب عمومی می‌شود. زن نیز نمی‌تواند به‌عنوان ماهیت زنانه نقشی در جامعه داشته باشد. هستن و هویت او در وظیفه پشتیبانی از مرد به‌عنوان مسئول خانواده و تربیت فرزندان برای آینده نظام پدرسالار خلاصه می‌شود. به همین دلیل ترس از بی‌ثباتی براساس

کاهش در تمایلات برای مشارکت در عظمت و شکوه ملی و تمایل به‌سوی نگرش‌های لیبرال‌تری که در آن جنسیت جایگاهی برابر در جامعه پیدا می‌کند، امری نکوهیده است که می‌بایست بر آن غلبه شود. این نگرانی و ترس از افول ثبات و عظمت ملی، در تاروپود عمده مردم ریشه دوانده و آن‌ها را برمی‌انگیخت تا به‌آسانی روح خود را در اختیار تمایلات اقتدارگرایانه قرار دهند. این شرایطی بود که هیتلر را به قدرت رسانده و مردم را نیز به‌عنوان فدائیان خود برگزید. "عصیان فاشیستی هنگامی اتفاق می‌افتد که ترس از حقیقت احساسات انقلابی را به‌سوی توهم بکشاند". (۱۱) در حقیقت، فاشیسم به شکل ناب خود حاصل مجموعه‌ای از واکنش‌ها و گرایش‌های غیرمنطقی در شخصیت متوسط انسان است. هرگاه جامعه‌شناسی مؤثر این‌گونه گرایش‌های را نادیده انگارد نمی‌تواند ماهیت فاشیسم را بازشناسد. خشونت و فراگیر بودن تعصبات نژادی نشات گرفته از همان گرایش‌های غیرمنطقی شخصیت انسان است. "تئوری‌های نژاد پرستانه خلقت فاشیسم نیستند. بلکه ایجاد نفرت نژادی و بیان سازمان‌یافته سیاسی فاشیسم است". (همان) به همین ترتیب، فاشیسم می‌تواند آلمانی، ایتالیایی، اسپانیایی، آنگلوساکسون، یهودی و یا عربی باشد. ایدئولوژی نژادی علامت واقعی شخصیت است که از نظر بیولوژیکی آسیب دیده است؛ یعنی فردی که به‌طور طبیعی ناتوان و درمانده است. تمام تمایلات حاضر در رژیم‌های معاصر به‌سوی فاشیسم از همان ناتوانی شخصیتی و درماندگی سرچشمه می‌گیرند.

در جامعه‌ای که از نظری روان‌شناختی و مادی براساس الگوهای اقتدارگرایی پدرسالارانه شکل گرفته است، موضوعات نژاد، گروه، طبقه و تعصبات حاصل از آن از کودکی در روان و شخصیت شکل گرفته و نگرش‌های سیاسی آنان را پرورش می‌دهد. هرگاه از کودکی همه رسانه‌های جمعی، دستگاه‌های آموزش عمومی، ساز و کارهای فرهنگی ذهن و روان کودک را با این‌گونه تعصبات و اوهام مرتبط با خرافه‌های آیینی در جهت و سمت‌وسوی اقتدارگرایی سوق دهند، طبیعی است همان گرایش‌های به‌گونه‌ای فاشیستی در بزرگ‌سالی در آنان تجلی پیدا می‌کند. به نظر رایش، پیدایی فاشیسم به دلیل یک چنین فرهنگ و ساختار پدرسالارانه‌ای بوده است که توانست رهبری کشور را هم ذات با پدر دانسته و از همگان بخواهد تا برای حفظ کیان خانواده جمعی و اقتدار آن فرمان رهبری را پذیرا باشند. مفهوم رهبری همان ذات عالی و عاری از خطایی است که نظام می‌کوشد در به‌عنوان باوری مقدس در درون شخصیت رشد دهد. با وابسته ساختن زن و فرزندان به پدر خانواده، نقش رهبری پدر که اغلب داهیانه تفسیر می‌شود، در همه ابعاد جامعه ریشه دوانده و اطاعت محض از آن را فضیلتی عالی و ضرورتی برای حفظ نظام تلقی می‌کند. در اینجاست که نقش جنسیت در روان جمعی جامعه

را مهیای فاشیسم می‌نماید. "امروزه مشخص شده است که فاشیسم مولود سیاست‌های هیتلر و یا موسولینی نبود، بلکه بیان گرایش‌های غیرمنطقی بود که در مسیر شکل‌گیری شخصیت عمومی جامعه در آن مؤثر افتاده بود". (۲۰)

قسمت سوم از فصل اول کتاب او به تحلیلی عمیق درباره روانشناسی جمعی به‌عنوان روح اقتدارگرایی فاشیسم اختصاص یافته است. تسلیم روح جمعی با رضایت خویش به اقتدارگرایی می‌بایست علت ظهور فاشیسم باشد؛ بنابراین، باید مثالی را برای روشن‌تر شدن موضوع مطرح کرد. "موضوع این نیست که چرا فرد گرسنه دزدی می‌کند و یا اینکه چرا افراد استثمار شده اعتصاب می‌کند، بلکه اصل تحلیل باید بر بنای این پرسش قرار گیرد که چرا اکثریت افراد گرسنه سرقت نمی‌کنند و اکثر افراد استثمار شده اعتصاب نمی‌کنند". (۱۵) به همین دلیل باید همواره بر تحلیل شخصیتی گروهی تأکید نمود زیرا که غفلت از این امر نمی‌تواند علت حضور فاشیسم را توضیح دهد. در جامعه‌ای که در آن نابرابری وجود دارد، محرومان از یک سو تمایلات عصیانگر و انقلابی پیدا می‌کنند و از دیگر سو به دلیل همان آسیب‌های اجتماعی شخصیتی پدرسالارانه ممکن است به انفعال و خمودگی در قبال نظام کشیده شوند؛ بنابراین باید دید چه اتفاقی می‌افتد که فقر و محرومیت به دلیل همان ویژگی روان‌شناسانه تحمل شده و هرگز تمایلی برای قیام علیه آن شکل نمی‌گیرد. بدون دریافت این روانشناسی جمعی نمی‌توان توضیح داد چرا اقتدارگرایی در جامعه غلبه می‌کند، چرا تهاجم و پرخاشگری بر روح جمعی غلبه می‌کند و چرا جنگ‌ها آغاز می‌شود؛ بنابراین، موضوع فقط این نیست که ایدئولوژی حاکم برخاسته از خواست طبقه خاصی است. "بلکه آنچه برای حل مشکلات عملی از اهمیت بیشتری برخوردار است این واقعیت است که تناقضات در ساختار اقتصادی یک جامعه نیز در ساختار روان‌شناختی اعضای آن نهفته است". (۱۶)

رایش بیشتر توضیح می‌دهد که نمی‌توان موضوع را به این پرسش محدود کرد که چگونه رهبران می‌توانند بخش عمده‌ای از مردم را در جهت اهداف اقتدارگرایانه خود بسیج نمایند. البته "سخنرانی‌های (هیتلر) در جلسات حزبی با ویژگی‌های خاص همراه بود. او به‌گونه‌ای بسیار هوشمندانه توانست عواطف عموم مردم را دست‌کاری کند". (۲۸) اما بدون پذیرش روان جمعی جامعه، هیتلر (و هیتلرهای دیگر) نمی‌توانست بر افکار و احساسات عمومی غلبه داشته باشد. در کتاب نبرد من، هیتلر بارها تأکید کرده است که تنها از طریق روش صحیح روان‌شناختی جمعی و پرهیز از بحث و استدلال، می‌توان هدف نهایی بزرگ را در نزد توده‌ها مقبول نگه داشت. آن هدف بزرگ نهایی یعنی برتری نژاد آریایی و یا در زمانه ما اقتدار اسلام

انقلابی ناب، تنها از طریق دست‌کاری روان‌شناختی گروهی امکان پذیر است؛ اما باید در نظر داشت که این اهداف اقتدارگرایانه هنگامی امکان پذیر باشد که مردم (حداقل گروهی از آنان) تمایل داشته باشند به دلیل ضعف‌های شخصیتی خود که در همان جامعه پدرسالارانه شکل گرفته است، روان خویش را در اختیار رهبری قرار دهند. بی‌تردید نقش خرافه‌های آیینی، سمبل‌ها و شمایل‌های افسانه‌ای، ترویج احساسات شهادت‌طلبی و امثالهم را نیز نمی‌توان بخشی از همان ویژگی آسیب‌دیده روان‌شناختی گروهی دانست که رهبری (و البته یاران او) را قادر می‌سازد تا ذهنیت مردم را در کنترل خود گیرند. "ایدئولوژی‌های هنگامی می‌توانند موفق باشند که با ساختار روان‌شناختی توده مردم مطابقت داشته باشد". (۲۹) بنابراین این پرسش همچنان برای تحلیل باقی می‌ماند که در توده مردم چه عاملی باعث می‌شود که آن‌ها از خط و مشی و یا آیینی پیروی کنند که اهداف آن از نظر عینی و ذهنی کاملاً با منافع آن‌ها مغایرت داشته باشد؟

رایش با تفصیل این پرسش را موردمطالعه قرار داده و می‌کوشد همان روان‌شناختی گروهی را که در ساختار اقتدارگرای پدرسالارانه جامعه شکل گرفته است در مرکز تحلیل‌های خود قرار دهد. این پیش‌زمینه‌های روان‌شناختی است که با پیوند برقرار کردن با عواطف توده‌ای می‌کوشد تا تعیین هویت اجتماعی را در نقش رهبری پدرسالار توضیح دهد. "هویت فردی با هویت حاکمیت تعیین می‌شود". (۳۹) فرد، به دلیل ویژگی مازوخیستی روان خویش، تابع مقام عالی حاکمیتی، یعنی رهبری است، درعین‌حال خود را نماینده آن رهبری عالی می‌داند و به‌راحتی می‌تواند آتش به اختیار باشد. به همین ترتیب درحالی‌که از نظر اقتصادی از موقعیت ممتازی برخوردار نیست، اما همچنان گوش به فرمان است. این آتش به اختیاران همان مازوخیست–سادیستی‌هایی هستند که وجودشان در عین زبونی در یک جمله خلاصه می‌شود: "من عین اقتدار هستم". (۳۹) یعنی یک شخصیت زبون ناتوان که هویت خود را به تسلیم به رهبری و درعین‌حال ادعای نمایندگی او و ارزش‌های نظام فاشیستی می‌داند. این یک "واقعیت روان‌شناختی قوی و یکی از بهترین جلوه‌های آیینی است که به نیروی مادی تبدیل شده است".(۳۹)

این‌گونه تحلیل‌های روان‌شناختی سیاسی به‌خوبی می‌تواند شرایط امروزین ایران را نیز توضیح دهد. این روان‌شناختی گروهی می‌تواند توضیح دهد که چرا نظام اسلامی توانسته است سال‌ها آیین خود را بر روح و روان مردم جاری و ساری نگه دارد. کشیدن خطی واضح میان این‌گونه شخصیت فاشیستی و کسانی که خواهان اندیشه کردن هستند، به نظام این

فرصت را می‌دهد تا ریشه همه نابسامانی‌ها را در دشمنان فرضی، یعنی آنانی که در صف اقتدارگرایی قرار نمی‌دهند، جستجو کرده و توده‌های ضعیف را با خود همراه سازند. آیین‌های جزمی و توسعه آن به مناسبت‌های مختلف مانند بزرگداشت عاشورا، انتظار منجی موعود و ایام و مناسک مذهبی، ذهن و روان توده‌های را به‌گونه‌ای دست‌کاری می‌کند تا رهبری بتواند بر آن‌ها استیلا داشته باشد. به همین دلیل، این ضرورت اقتضا می‌شود که نهضت مقاومت مدنی بتواند این ناآگاهی‌ها را به تحلیل بکشاند تا با افزایش بینش صحیح در مردم شخصیت اجتماعی آن‌ها را در مسیر آزادی‌خواهی هدایت کند. دقت داشته باشیم که بی‌دلیل نیست که بیشترین حمله‌های از سوی روشنفکرنمایان نظام متوجه ارزش‌های لیبرال آزادی، حق و برابری می‌باشد.

ویژگی‌های فاشیسم

برای فاشیسم تعریف واحدی وجود ندارد؛ اما متفکران این حوزه فکری تحلیل‌های خود را به‌طور عمده بر مبانی روانشناسی گروهی فاشیسم قرار داده‌اند. در این مقاله من سعی کردم به‌طور خلاصه ابعادی از این‌گونه تحلیل‌ها را به تکیه بر ارزشمندترین آن‌ها، یعنی آثار رایش در اختیار خوانندگان بگذارم. به علاقه‌مندان توصیه می‌شود علاوه بر اثر کلاسیک فوق، به آثار راجر گریفین[۱۰۶] و یا پل هایس[۱۰۷] نیز برای فهم بهتر فاشیسم در دنیای امروز مراجعه نمایند. برای خلاصه کردن بحث، در این بخش از مقاله ویژگی‌های فاشیسم به شیوه‌ای بسیار ساده و بدون تفصیل توضیح داده می‌شود.

۱. افسانه نژاد برتر روح اصلی حاکم بر تفکر فاشیستی را تشکیل می‌دهد. مباحث مربوط به بی‌روح بودن غیر مسیحیان و مأموریت الهی–اخلاقی کلیسا برای فراخواند آن‌ها به ایمان مسیحی، افسانه مأموریت تمدن سازی سفیدپوست در افریقا در دوران استعمار به‌ویژه در قرون هیجده و نوزدهم، برتری نژاد آریایی در باورهای آلمان نازی و یا طبقه بندهای به‌ظاهر علمی انسان‌ها براساس معیارهای سلسله مراتبی مانند سفید پوست، نژاد زرد و رنگین‌پوستان، همه براساس همان اندیشه‌های اقتدارگرایانه برتری‌طلبی یک نژاد خاص توجیه شده‌اند. به نظر می‌رسد که می‌توان با دقت جامعه‌شناسانه سیاسی اعتقاد به ویژگی‌های خاصی که به

---

106 Roger Griffin. (1991). *The Nature of Fascism*. Palgrave Macmillan.
107 Paul Hayes. (1973). *Fascism*. Routledge.

آل عبا، سید اولاد پیغمبر و یا داعیه ژن خوب اطلاق می‌شود را در زمره همان ویژگی اقتدارگرایانه برتری یک گروه خاص نسبت به دیگران قرار داد. این داعیه‌های اقتدارگرایی در عالم مذهب با توصیف علمای شیعه، فقهای صاحب‌نظر و برتری آن‌ها بر متفکران علوم اجتماعی و انتساب القابی مانند "آقا و عالم بودن" از جلوه‌های روشن همان ویژگی اقتدارگرایی است.

۲. داعیه نژاد و یا گروه برتر به‌طور طبیعی با نخبه گری و ادعای توان ذاتی کسانی خاص برای مدیریت سیاسی جامعه همراه است. به نظر افلاطون تنها فیلسوفان به دلیل توانایی خاص خود می‌توانستند شایسته رهبری جامعه باشند. آریستوکراسی در همه تاریخ پیش مدرن در همین اندیشه‌های نژادپرستانه طبقه اشراف بر مردم عادی خلاصه می‌شد. داروین نماینده همین‌گونه تفکر در زمانه مدرن می‌باشد. هربرت اسپنسر با ارائه نظریه بقای اصلح[۱۰۸] بزرگ‌ترین کمک را به استقرار این نظریه نژادی اقتدارگرایانه نمود. رهبری در نظام اسلامی حاکم بر ایران، شورای نخبگان رهبری، مجمع تشخیص مصلحت، شورای نگهبان و اساساً جامعه روحانیت شیعی بر مبنای همین تصورات و محاسبات برتری‌طلبانه شکل گرفته و بر مملکت تسلط یافته‌اند.

۳. تبعیض جنسیتی[۱۰۹] به نظر می‌رسید باید به‌عنوان بارزترین جلوه‌ها و ویژگی‌های آیین‌های فاشیستی به‌حساب آید. در نگاه فاشیستی زنان فقط مادرانی هستند که وظیفه تربیت فرزندان شهادت‌طلب در راه آرمان‌های نظام به عهده می‌گیرند؛ بنابراین زن بودن مکملی است بر خصیصه مردانه استوار و محکم برای جنگیدن در خط مقدم آیین فاشیستی؛ بنابراین در آلمان نازی زنان خانه‌دار بانوانی با فضیلت تلقی می‌شدند که علاوه بر تأمین نیازهای جنسی مرد، تربیت فرزندان مبارز برای آرمان‌های نازی را به عهده می‌گرفتند. اصرار بر پاکی زنان، در واقع انکار حق طبیعی زنان برای عبور از چارچوب‌های تنگ آیین فاشیستی هیتلر بود. زن با توصیف فاشیستی از هویت فردگرایانه مستقل خود به‌عنوان انسانی با اراده آزاد تهی شده و تنها یاور ویژگی مردانه سخت بودن برای آرمان‌های فاشیسم تلقی می‌شد. به همین دلیل هم‌جنس‌گرایی هرگز برتافته نمی‌شد و یا سقط جنین و نیز طلاق امری نکوهیده به‌حساب می‌آمد.

---

108 Herbert Spencer. (1864). *The Survival of the Fittest*.
109 Sexism

۴. نظامی‌گری و شکوه آن را نمی‌توان از فاشیسم جدا ساخت. اقتدار ملی براساس نظامی‌گری و سرمایه‌های عظیمی که برای توان آن صورت می‌گیرد در همه نظام‌های فاشیستی گذشته و کنونی قابل مشاهده است. البته داشتن بنیه و بدنه نظامی کارآمد امری عادی و ضروری در همه جوامع بوده است؛ اما تکیه خاص بر نظامی‌گری، تجلیل شهادت سربازان، آموزش دادن از کودکی برای شهادت در راه آرمان‌های نظام و اختصاص بودجه‌های عظیم با فاشیسم به‌گونه‌ای همراه بوده است که بدون آن اقتدار ادعایی نظام فاشیستی فرو می‌ریزد. نظامی سازی ارکان مملکت، تبدیل مراکز آموزشی به پشتوانه انسانی نظامی‌گری و بسیج نیروهای وفادار به رهبری، نظامی‌گری فاشیستی را نسبت به امور و نیازهای دیگر برجسته می‌سازد.

۵. حساسیت بالا نسبت به امنیت و امنیتی سازی همه امور مملکت شامل روزنامه‌نگاری، ورزش و هنر، انتخاب پوشش و سرگرمی، و به‌طورکلی خاموش ساختن هر نوع اراده آزاد، از دیگر ویژگی‌های برجسته فاشیسم است. در نگاهی امنیتی، مفهوم امنیت داشتن به‌گونه‌ای بسیار خاص یعنی نشان دادن اقتدار ادعایی نظام به مردم، سرکوب، شکنجه و زندانی ساختن مبارزان آزادی‌خواه همراه است؛ بنابراین مفاهیم امنیت انسانی یعنی رها بودن از نیاز مادی برای تأمین مایحتاج خانواده، آزادی بودن از ترس مجازات برای آزادی اندیشه و آزادی بودن برای تعریف معانی زندگی، در دیدگاه امنیتی رژیم فاشیستی جایی ندارد. تصور موهوم دشمن خودساخته خارجی، منتسب کردن هر نوع نقدی به همراهی با همان دشمن خارجی، سرکوب گروهای مذهبی متفاوت، اقلیت‌های قومی، دگراندیشان، و کنشگران جامعه مدنی در راستای همین نگاه امنیتی محدود اقتدارگرایانه توجیه می‌شود.

۶. قدرت بی‌انتهای نیروها سرکوب امنیتی و باز گذاشتن دست آن‌ها در سرکوب مردم بازتاب همان گشتاپویی است که در همه نظام‌های فاشیستی حضور دارد. معمولاً در این نگرش فاشیستی، دستگاه‌های امنیتی فقط وظیفه سرکوب را زیر عنوان تخلفاتی از قوانین آمرانه در مورد مردم عادی و یا ناراضیان و منتقدان به عهده می‌گیرند و از برخورد با فسادهای کلان و تبه‌کاری‌ها احتراز می‌ورزند. بی‌سبب نیست که آب‌بازی در پارک، دوچرخه‌سواری زنان و یا کنار رفتن روسری توسط بانوان تهدید به امنیت ملی تلقی شده، اما دزدی‌های کلان، قاچاق مواد مخدر، انسان و تاراج مملکت توسط باندهای مافیایی نادیده انگاشته می‌شود.

۷. ملی‌گرایی افراطی در همه نظام‌های فاشیستی عنصر برجسته اقتدارگرایی تلقی می‌شود. رجوع به سرودهای ملی، به اهتزاز درآوردن پرچم‌ها و برافراشتن سمبل‌ها، نشانه‌ها و شمایل‌ها مانند تصاویر رهبری در ادارات و مکان‌های عمومی در همه نظام‌های فاشیستی به‌خوبی مشهود است. از این نقطه نظر، تفاوت‌هایی میان حکومت نازی آلمان، رژیم کمونیستی کره شمالی، حکومت اسلامی ایران و یا دیکتاتوری‌های افریقایی وجود ندارد.

۸. انکار کامل و یکپارچه حقوق بشر و اصول دموکراتیک که از ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر فلسفه لیبرال می‌باشد، در همه نظام‌های فاشیستی امری برجسته و غیرقابل‌انکار است. شکنجه و بازداشت مبارزان حقوق بشر؛ دستگیری، شکنجه، حذف و نابودی دگراندیشان؛ ترس از تمایلات هویتی و فرهنگی؛ و سرانجام بسیج‌های عوام‌فریبانه، همه در راستای همان انکار حقوق بشر و آزادی‌های دمکراتیک توجیه می‌شود.

۹. کنترل رسانه‌ها، سانسور شدید و سخت‌گیرانه آثار و نوشته‌های ادبی و هنری، تحمیل محدودیت به تئاتر و سینما، به راه انداختن موج‌های گسترده تمجید رهبری فرزانه، تلاش برای شستشوی مغزی کودکان در مدارس و نهادهای آموزشی، سلطه انحصاری حاکمیتی بر رسانه‌های ملی، ایجاد موانع بر سر راه گردش آزاد اطلاعات، پرورش شعرای دربار و هنرمندان جیره‌خوار دستگاه حاکمیت، پرو بال دادن به نیروهای مذهبی رسمی و افراطی، اشاعه اطلاعات دروغ به‌قصد انحراف افکار عمومی، مصاحبه‌های جهت‌دار نمایشی، تربیت ماله کشان برای توجیه منویات رهبری خودکامه در خارج کشور و ده‌ها مورد دیگر ویژگی‌های نظام فاشیستی را شکل می‌بخشند.

۱۰. برگزاری انتخابات نمایشی، دست‌کاری و دزدی آرای شرکت‌کنندگان در انتخابات، تهیه آمارهای غلط، ایجاد گمراهی در افکار عمومی برای تصمیم‌گیری توسط چهره‌های برجسته هنری و ورزشی جیره‌خوار نظام، پوشش‌های عظیم رسانه‌ای برای توجیه ضرورت برگزار انتخابات به‌عنوان معیار مشروعیت نظام، سازمان‌دهی گروه‌های ناآگاه ولی وابسته برای جهت‌دار کردن انتخابات در فضای عمومی و ده‌ها شگرد دیگر را نمی‌توان از ویژگی‌های اصلی فاشیسم جدا ساخت.

یک نتیجه‌گیری کوتاه

با در نظر داشتن ماهیت و کارکرد فاشیسم، این واقعیت وجود دارد که نهاد مذهب نیز به خدمت آیین فاشیستی فراخوانده شود. برای اولین بار یک کشیش ایتالیایی به نام استورزو،

در سال ۱۹۲۲ استدلال کرد که همراهی کلیسا باسیاست‌های اقتدارگرایانه موسولینی نوعی فاشیسم مذهبی به وجود می‌آورد. در این شرایط همه جنبه‌های دیکتاتوری سیاسی، استبداد رأی، راست‌گرایی افراطی آیینی، فساد طبقاتی وابسته و مذهب نهادین با یکدیگر پیوند یافته و ماهیتی تمامیت‌خواه به نظام فاشیستی می‌دهند. فاشیسم مذهبی در ایتالیای موسولینی بارزترین جلوه این نوع فاشیسم بود که سپس در پاره‌ای دیگر از نظام‌های سیاسی اقتدارگرا نیز دنبال شد تا بتواند چهره حکومت بدترین‌ها را مشروعیت بخشد. به همین دلیل، می‌توان فاشیسم مذهبی و تمامیت‌خواهی را در کنار یکدیگر قرار داد تا بتوان حکومت بدترین‌ها توصیف کرد. با این اوصاف، بنا بر دلایل زیر حکومت بدترین‌ها در ایران امروز محتوایی خاص بر فاشیسم مذهبی افزوده است:

۱. برخلاف نظام‌های فاشیستی آلمان و ایتالیا، نظام سیاسی حاکم بر ایران اهداف ملی‌گرایانه را دنبال نمی‌کند. اساساً این حکومت با مفاهیم ملی و ملی‌گرایی سر سازگاری ندارد زیرا تشکیل امت اسلامی را سمبل سیاسی اسلامی می‌داند.

۲. به‌هیچ‌عنوان در دایره حکومت‌های مدرن قرار نمی‌گیرد. بلکه با قرار داشتن بر فرضیات پیش‌مدرن مذهبی با الزامات زندگی مدرن شامل احترام به حقوق و آزادی‌های اساسی و نیز اصول دموکراتیک با جدیت به مخالفت برخاسته و فقط سعی می‌کند از ابزارهای مدرن در جهت تحکیم قدرت خود استفاده کند.

۳. درحالی‌که فاشیسم آلمانی و ایتالیایی سیاست‌گذاری‌های رفاه اجتماعی را در قالب سوسیالیسمِ برای شهروندان خود دنبال می‌کردند، حکومت اسلامی ایران نسبت به و رفاه گرایی کاملاً بی‌اعتنا بوده و هنوز مفاهیم عدالت اجتماعی را بر مبانی منسوخ و پیش‌مدرن کمک کردن به‌عنوان صدقه جستجو می‌کند.

۴. در مقابل پیشرفت اقتصادی و توسعه همه‌جانبه کشور قرار گرفته و به‌ویژه با توسعه اجتماعی و سیاسی عناد می‌ورزد. تجربه بیش از نیم دهه حکومت ملایان مرتجع نشان می‌دهد که آن‌ها همواره کوشیده‌اند چرخ‌های تاریخ را به شرایط صدر اسلام بازگردانند. آیین حکومتی جزمی و واپس‌گرا بوده و در برابر هر نوع مفهوم توسعه‌یافتگی انسانی قرار می‌گیرد.

۵. درحالی‌که فاشیسم پیشین آشکارا سیاست‌های تهاجمی به کشورهای همسایه را در پیش می‌گرفتند، حکومت اسلامی ایران جنگ‌های شبکه‌ای را جایگزین جنگ‌ها مستقیم تهاجمی پیشین ساخته تا بتواند نیات تأسیس امت اسلامی را در پشت آن‌ها پنهان سازد.

فصل شانزدهم
فرار از آزادی در شخصیت اقتدارگر

هیچ نوع جبری برای انسان وجود ندارد. آن‌هایی که به سرنوشت از پیشین تعیین شده و یا اراده‌ای بالاتر از استقلال عقلایی انسان باور دارند، این جبریت را نمی‌توانند برای اراده آزاد توضیح دهند. اینان قادر به ادراک توانایی مستقل فهمیدن انسان نیستند چراکه یا نوعی عدم بلوغ را به دلیل تعصّب‌ها و جزم‌های فکری به خود تحمیل کرده‌اند، یا اینکه مایل نیستند باتحمل سختی و تلاش دریابند و یاد بگیرند که می‌توانند اراده آزاد داشته باشند.

پرسش‌ها: ویژگی‌های یک شخصیت اقتدارگرا چیست؟ آیا این ویژگی‌ها نشانه اقتدار و توانایی فرد یا حاصل تلاش برای پوشاندن ضعف‌هایی است که از آن در رنج می‌باشد؟ آثار و بازتاب‌های اقتدارگرایی بر سیاست، اعمال قدرت، منافع عمومی جامعه چیست؟

طرح موضوع

تلاش برای نشان دادن ویژگی‌های خود به‌عنوان فردی مقتدر که با تعصبات کور، جزمی اندیشی آیینی و انکار هم پرسگی (دیالوگ) می‌شود، نه‌تنها نشانگر توانایی فرد با ویژگی‌های اقتدارگرایی نیست، بلکه این واقعیت را نمایان می‌سازد که وی برای پوشاندن ضعف‌های هویتی و شخصیتی خود و ناتوانی برای تحمل هر نوع نقدی به ویژگی‌های اقتدارگرایی روی

می‌آورد.[۱۱۰] بنابراین اقتدارگرایی ضرورتاً نه به‌عنوان پدیده‌ای سیاسی بلکه نوعی تمایل فردی است که باید با نگاه روان‌شناسانه سیاسی موردتوجه قرار گیرد. ولی یک چنین تمایلی در عمل سیاسی جامه فاشیست به خود می‌پوشد و به پدیده‌ای سرکوبگر، تمامیت‌خواه و تهاجمی تبدیل می‌شود. همین ویژگی سرکوب گرایانه است که اقتدارگرایی را به دشمن اصلی اندیشه‌های آزادی‌خواهانه و اصول دموکراتیک تبدیل می‌کند. ازاین‌روی اقتدارگرایی از ملغمه‌ای از تمایلات روان‌شناسانه در وجود فرد، تلاش برای سلطه سیاسی سرکوبگر و نوعی آیین جزمی سرچشمه می‌گیرد که با خود رعب و وحشت برای سرکوب آزادی خواهان را به دنبال می‌آورد. ازآنجایی‌که شخصیت اقتدارگرا خود را از دیگران برتر می‌داند، می‌کوشد قواعد و باورهای اخلاقی خاصی مانند شکوه ملی، عظمت دینی و یا مأموریت خود-خوانده برای سعادت دیگران را تبیین کرده و ضرورت احترام به آن‌ها را توجیه نماید.

اقتدارگرایی با حذف دیگران، یعنی آنانی که به لحاظ نژادی، قومی و یا آیینی متفاوت می‌باشند، سیاست‌های پاک‌سازی مانند حذف یهودیان، مارکسیست‌ها و یا سیاه‌پوستان را دنبال کند. به‌طور طبیعی این‌گونه نگرش‌ها در درون خودباور به رهبری توانا و مقتدری را ایجاب می‌کنند که اجابت فرمان او یک وظیفه غیرقابل‌اجتناب است. فرمان رهبری مصداق روشن حقیقت تلقی شده و مخالفت با آن تحت هیچ شرایطی تحمل نمی‌شود؛ بنابراین اقتدارگرایی با رهبری خودخوانده فرمند (کاریزماتیک)[۱۱۱] می‌آمیزد و مردم ناآگاه را با جذب در درون خود به‌سوی بسیج‌های توده‌ای وامی‌دارد. این ویژگی‌ها نمی‌تواند سر سازگاری با ارزش‌های آزادی‌خواهی، نقد اجتماعی، تساهل و شناسایی برابری‌های هویتی و فرهنگی و اصول و ارزش‌های دموکراتیک داشته باشد. از همه مهم‌تر اینکه اقتدارگرایی، به‌عنوان جوهره ذاتی فاشیسم، مردم را دروغ‌گو، تبه‌کار ذاتی، فرصت‌طلب پنداشته و می‌کوشد روح آن‌ها را تحت فرمان خود درآورده و به تسلیم از درون به اقتدارگرایی وادارد. ازاین‌روی اقتدارگرایی همه نیروهای فرهنگی خود را به کار می‌گیرد تا وفاداری‌های آیینی و جزم‌گرایانه را در درون باور و هویت شخصیتی مردم رسوخ دهد. به همین دلیل، نظام‌های اقتدارگرا فدائیان گوش به فرمان خود را به وجود می‌آورد که چشم و گوش بسته توسط اهداف توده‌ای بسیج و به حرکت درمی‌آیند. این نوع اهداف بر مبانی دوگانگی سیاه و یا سفید دیدن قرار داشته و قضاوت نسبت به حقیقت بودن آن‌ها در اختیار رهبری قرار می‌گیرد. رهبری احساسات،

---

۱۱۰ به نظرم بهترین اثری که می‌تواند تصویر روشنی از روانشناسی سیاسی شخصیت اقتدارگرا ارائه می‌دهد، اثر تئودور آدرنو، از متفکران نسل اول مکتب انتقادی فرانکفورت، با عنوان *شخصیت اقتدارگرا* می‌باشد.

111 Charismatic

تمایلات و باورهای خود را در درون باور و جهان‌بینی فداییان خود رسوخ داده و کل هویت آنان را در اختیار می‌گیرد. در نتیجه هر نوع عدم توافق به دشمنی با نظام فاشیستی تعبیر شده و به‌سرعت توسط فدائیان رهبری سرکوب می‌شود. این نوع کارکرد اقتدارگرایی، نظام سیاسی را به پدیده تهاجمی قسی‌القلبی تبدیل می‌سازد که در اختیار گرفتن دیگران را به‌عنوان مأموریت رهایی‌بخش خود تفسیر می‌کند. شاید کتاب *نبرد من*[۱۱۲] نوشته آدولف هیتلر بتواند ابعادی از شخصیت اقتدارگرا را توضیح دهد.

اقتدارگرایی به‌عنوان روح جمعی فاشیسم

اقتدارگرایی به‌عنوان ویژگی شخصیتی فردی تجلی اجتماعی و سیاسی خود را در اقتدارگرایی گروهی به نمایش می‌گذارد. رابطه میان گروهی در اقتدارگرایی شخصیت همه اعضا از بالاترین تا پایین‌ترین لایه‌های گروه را در بر می‌گیرد؛ یعنی اینکه همه اعضای گروه شامل رهبری و پیروان او ویژگی‌های شخصیتی اقتدارگرا داشته و هم در نظام فاشیستی برآمده از آن مستحیل می‌گردند. ماحصل این‌گونه هماهنگی میان افراد با ویژگی اقتدارگرا این است که همه آن‌ها بر آیین مشخصی گرد هم آمده و همه براساس همان آیین رفتار می‌کنند. اساس باور به‌سادگی این است که برای امنیت شخصیتی داشتن باید دیگران را، یعنی در درون همان گروه، براساس نوعی تمایلات سلسله مراتبی تحت سلطه یا مهار خود قرار داده و از او تسلیم و اطاعت تقاضا شود و در همان حال خود را به مقام یا آیین بالاتری تسلیم نمود. این ویژگی سلطه و تسلیم نه‌تنها در فرد بلکه در کل گروه تبدیل به خصیصه ذاتی می‌شود و جمع را در چارچوب فاشیسم قرار می‌دهد؛ بنابراین، اقتدارگرایی نوعی خصیصه است که مراد و مرید، یا رهبر و فدائیان او را به‌گونه‌ای یکسان در بر می‌گیرد. تفاوت‌ها در ساختار فاشیسم نمایان می‌شود و سلسله مراتب را به وجود می‌آورد؛ اما ذات اقتدارگرایی یکی است. در این رابطه تفاوت میان حاکم اقتدارگرا و محکوم اقتدارگرا فقط در همان نقش فاشیستی قرار دارد؛ اما هر دو شکل از شخصیت اقتدارگرا در واقع به هم گره خورده‌اند.

اریش فروم از متفکران نسل اول مکتب فرانکفورت، به همراه تئودور آدورنو، آثار تحلیلی گران‌قدری را برای فهم اقتدارگرایی به‌عنوان روح فاشیسم به وجود آورده است. فروم در تعریف شخصیت اقتدارگرا توضیح می‌دهد که آنچه در میان رهبری و پیروان او (در نظام

---

112 Hitler, A. (1925). *My Battle*.

فاشیستی) مشترک است و آنچه ماهیت شخصیتی اقتدارگرای آن‌ها را مشخص می‌کند، فقط یک ناتوانی و عجز است: ناتوانی در اعتمادبه‌نفس، ناتوانی در استقلال داشتن و از همه مهم‌تر ناتوانی در تحمل آزادی. این ویژگی‌ها، شخصیت اقتدارگرای چهره‌های فاشیست را شکل می‌بخشد که برای غلبه بر مشکلات خود، از یک سو روان خویش را در اختیار هر آنچه از آن بوی قدرت می‌دهد می‌گذارند و از دیگر سو، از هر آنچه موجبات ضعف را نشان می‌دهد می‌گریزند. هر دوی این ویژگی به‌ظاهر متناقض بازتاب‌دهنده ضعف و ناتوانی شخصیت اقتدارگراست. مهم‌ترین بعد این ناتوانی عدم توانایی برای تحمل آزادی و اصول دموکراتیک می‌باشد. مجموعه این خصائص راه را برای اعتقاد به آرای جزمی، سنت‌های حافظ وضع موجود و در نتیجه تفکر کلیشه‌ای و تلاش و برنامه‌ریزی‌های منظم برای سرکوب همه آن‌هایی که متفاوت هستند می‌کشاند. در نتیجه این دوگانگی در شخصیت اقتدارگرا، رفتار اجتماعی و سیاسی اقتدارگرایی نیز به‌سوی سیاه و سفید دیدن و کشیدن یک خط مرزی غیرقابل گریز میان خود و دیگری کشانده و راه هر نوع نقد و همه پرسی را مسدود می‌کند. گو اینکه شخصیت اقتدارگرا می‌کوشد راه فهم تاریخی را مسدود و توان اندیشیدن مردم را به در حصارهای جزمی خود محدود سازد. شاید مناسب باشد به شرایط امروزین حاکم بر سرزمین‌های اسلامی نیم‌نگاهی داشته باشیم که در آن حاکمان مذهبی می‌کوشند فهم اندیشه خداوند باوری و عظمت عاشقانه الهی را در دایره محدود و حقیر جزمی خود به اسارت بکشانند.

شاید این نوع تحلیل‌های روانشناسی سیاسی شخصیت اقتدارگرا (فاشیستی) به نظر متناسب با نیازهای امروز نباشد زیرا که اساساً اقتدارگرایی دربرگیرنده شرایطی بود که به‌ویژه در دوران فاشیست ایتالیا و آلمان و سپس در کشورهایی مانند اسپانیای دوران ژنرال فرانکو اتفاق افتادند؛ اما دقت نظر به رفتار اقتدارگرایی این واقعیت را آشکار می‌سازد که عمده جنبش‌های راست‌گرای افراطی معاصر که عمدتاً بر خوانش خود از مذهب تکیه داشته‌اند، همه رفتارهای اقتدارگرایی را نشان داده و زمینه‌های فاشیسم اجتماعی و سیاسی را فراهم آورده‌اند. در حقیقت رفتار فاشیستی سیاسی معاصر و عدم تحمل هر نوع نقد و اندیشه آزادی‌خواهی و دموکراسی ماحصل همان ویژگی‌های روانی شخصیت اقتدارگرایی است که در هر برهه تاریخی و یا در هر سرزمینی ممکن است بروز کند. به نظر آدورنو، شخصیت اقتدارگرا همواره مستعد اوهام در نظر داشتن توطئه دیگران در قبال خود بوده و از این‌روی با انزجار دیگران را انکار می‌کند تا بتواند ضعف‌های درونی شخصیتی خود را ترمیم نماید؛ بنابراین بی‌دلیل نیست که گرایش‌های فاشیستی بالقوه را در هر برهه زمانی و در هر جامعه‌ای می‌توان یافت. هرگاه زمینه‌های به فعلیت رسیدن این‌گونه ویژگی‌های شخصیتی فراهم آید،

فاشیسم به‌عنوان مظهر سیاسی گرایش اقتدارگرایی ظهور پیدا می‌کند. به همین دلیل، جوامع آزادی‌خواه باید با دقت کافی در فضای آموزشی و فرهنگی و در جریان رشد شخصیتی کودکان زمینه‌های خاموش شخصیت اقتدارگرای معطوف با فاشیسم را موردمطالعه قرار دهند. کوچک‌ترین غفلتی در درون فرهنگ آزادی‌خواه نسبت به این پدیده خاموش آثار زیانباری با خود به همراه می‌آورد؛ بنابراین به نظر آدورنو و فروم پدیده رفتار فاشیستی چیز مرموزی نیست. اقتدارگرایی نشانه مدرن آسیب‌شناسی روانی است که به طرز حیرت‌انگیزی جامعه مدرن را از درون تهدید می‌کند.

ناتوانی شخصیتی برای درک واقعیت‌های جامعه

تحلیل شخصیت اقتدارگرا از نقطه نظر گرایش آن به فاشیسم شاید به بهترین شکل ممکن توسط فروم توضیح داده شده است. شخصیت اقتدارگرا وقتی برای تحلیلگر معنا پیدا می‌کند که با فردی که به بلوغ فکری رسیده است مقایسه شود. فرد بالغ نه به معنی حقوقی واژه بلکه از نقطه نظر شخصیتی نیازی به تکیه کردن به دیگران ندارد زیرا این فرد به‌طور فعال خویشتن خویش، جهان پیرامونی، مردمی که با آن‌ها تعامل برقرار می‌کند و امور اطراف خود را به شیوه‌ای مستقل و عقلایی درک می‌کند. فروم این نوع بلوغ را با مراجعه به مراحل تکوین شخصیتی کودکان توضیح می‌دهد. آن‌ها در رحم مادر از لحاظ جسمی با مادرشان یکی هستند. پس از تولد نیز، از بسیاری جهات حتی برای سال‌ها از لحاظ روان‌شناختی هنوز بخشی از مادرشان هستند. فرزندان بدون کمک مادر نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ اما به‌تدریج آن‌ها رشد می‌کنند، یاد می‌گیرند که راه بروند، صحبت کنند و در دنیایی که می‌بایست در آن زندگی کنند راه خود را می‌یابند. در جریان این رشد و نمو، کودکان دارای دو مهارت ذاتی را کسب می‌کنند که می‌توانند در آن‌ها رشد طبیعی و انسانی خود نافذ باشند: عشق‌ورزی و تعقل کردن..

عشق پیوند برقرار کردن با جهان و آدمیان برای احساس یکی بودن با آن‌هاست، برای شریک غم و شادی بودن، برای عدالت‌خواهی و برای جهانی بهتر و فارغ از رنج‌های تاریخی انسان برای همه مردمان آن؛ اما در این احساس یکی بودن، فرد در دیگران مستحیل نمی‌شود. استقلال شخصیتی خود را حفظ می‌کند، درحالی‌که استقلال و یکپارچگی فرد را حفظ می‌کند. فردی که اهمیت عشق‌ورزی را درک می‌کند نه‌تنها دیگران را دوست دارد، خود نیز دوست‌داشتنی می‌شود؛ یعنی شخصیت عاشق با اهمیت دادن به دیگران پیوند می‌یابد

و از این طریق در درون شخصیت خویش می‌کوشد با دنیا در ارتباط داشته باشد. او جهان را خانه خود دانسته و همنوعان را نیز اعضای همان خانواده می‌داند؛ بنابراین به اخلاق مراقبت از دیگران روی می‌آورد. عشق‌ورزی، تعهد به مراقبت و حفاظت از خانواده بشری هویت شخصیتی او هرچه بیشتر به تکامل می‌رساند. این‌چنین فردی جهان را خانه خود دانسته و با دوست داشتن آن احساس امنیت و آرامش می‌کند. او ترسیده، مضطرب و بی‌قرار نیست زیرا دنیای خود را براساس عشق‌ورزی به دیگران ساخته است. این‌چنین ویژگی‌های سازنده شخصیتی، فرد انسانی را به‌سوی درک اهمیت آزادی‌خواهی رهنمون می‌سازد؛ بنابراین برخلاف شخصیت اقتدارگرا که از آزادی می‌گریزد، شخصیت عقلایی مهرورز دیگران، حتی آنانی که مخالف او هستند را با مدارا و تساهل نگریسته و با آن‌ها رفتار می‌کند. در این نگرش، شخصیت وجودی فرد به‌سوی تصدیق برابری تفاوت‌ها سوق داده می‌شود تا بتواند فضایی را برای یادگیری متقابل تأمین نماید.

در اینجا عشق یعنی نوعی خصیصه برای شناختن دنیای بیرونی از طریق یک تجربه درونی و احساسی دنیای درون که در ابعاد اجتماعی خود با پیوند دادن مردمان به یکدیگر، معاضدت، همپرسگی و تعامل برای پایان بخشیدن به دردها و رنج‌های انسانی تجلی پیدا می‌کند. بااین‌وجود، روش دیگری نیز برای شناخت خویش و دیگران و نیز جهان بیرونی و الزامات آن وجود دارد که از طریق درک و ذهن شناسنده انجام می‌گیرد. انسان‌ها برای رسیدن به این نوع درک از خود و جهان به توان عقلایی نیاز دارند و این توانی است که همه انسان‌ها به دلیل همان هستی خویش از موهبت آن برخوردارند. در حقیقت انسان‌ها به مدد قواعد بدیهی در توان فرهیختگی خود انعکاس‌های بیرونی حاصل از تجربه حسی را تجزیه‌وتحلیل نموده و زیر عنوان قواعد فهمیدن به معرض نمایش می‌گذارند؛ بنابراین عقل و عقلانیت با هوش فرق دارند. هوش استفاده از ذهن برای رسیدن به اهداف عملی خاص است؛ اما عقل حاصل فعالیت ذهنی تلاشگری است که می‌خواهد از سطح عبور کند تا به حقیقت خود و جهان پیرامونی دست یابد. این تلاش آنچه را که واقعاً در پس این چیزها نهفته است بازمی‌نماید، نیروها و محرک‌هایی که بر حیات تأثیر داشته و ظهور را رقم می‌زنند، تعیین می‌کند.

شخصیت اقتدارگرا از این مواهب انسانی خود را محروم ساخته است زیرا نه تمایل به عشق‌ورزی دارد و نه می‌خواهد به کنکاش عقلایی در خصوص مفهوم حیات خویش در جهان دست یابد. در نتیجه، فردی منزوی و تنهاست که در ترسی عمیق که به‌طور کاذب برای خود به وجود آورده است گرفتار شده است. ولی او بدون پیوند داشتن با جامعه نمی‌تواند

بر این ترس تنهایی و ناتوانی غلبه کند. مشکل در این است که یک چنین پیوندی به مهرورزی از یکسو و خردگرایی از دیگر سو، نیاز دارد تا بتواند در احساسی عمیق با دیگران هویت خود را بازشناسد که شخصیت اقتدارگرا خود را از آن محروم ساخته است. در نتیجه، نوعی جبونی بر وجود او مستولی شده است که به‌واسطه آن هر نوع پیوند عاطفی و عقلایی با دیگران انکار و تنفر و دشمنی با دیگران جای آن را می‌گیرد. شخصیت اقتدارگرا به دلیل همان محدودیت‌های تحمیلی به خویش، برای یافتن خود و شکل‌گیری شخصیت به‌عنوان اصلی انکارناپذیر در حیات اجتماعی، به شخص دیگری احتیاج دارد تا به توسل به او خود را بازیابد. این وابستگی به دیگری وی را قادر می‌سازد تا به شیوه‌ای غیر اصیل بر تنهایی و ترس خود غلبه کند. در اینجاست که می‌توان به مرزهای مشترک هر دو شکل شخصیت اقتدارگرا، خواه رهبر و خواه پیرو نزدیک شد.

شخصیت اقتدارگرا، همان‌گونه که در پیش توضیح داده شد، برای غلبه بر ترس و تنهایی حاصل از انکار هویت اصیل خویش و به دلیل دوری گزیدن از مهرورزی و خردگرایی، یا در اختیار قرار دادن روح و روان خویش به یک نیروی بزرگ‌تر، می‌کوشد به آرامش دست یابد. این متوسل شدن به دیگری و یا عالمی فراتر از خود که با اغفال خود–تحمیلی کامل اندیشه و احساس همراه است، شخصیت اقتدارگرایی را با مازوخیسم و مطیع بودن، حداقل به‌طور ناخودآگاه، همراه می‌سازد زیرا که آن فرد می‌خواهد به بخشی از یک واحد بزرگ‌تر یا شخصیتی که به تصور او عالی‌مقام است تبدیل شود. این نوع مازوخیسم به او احساس بودن و غلبه بر ترس می‌دهد. در حقیقت، او با فرار از آزادی ذاتی خود و تسلیم روح به دیگری می‌کوشد بر ضعف و زبونی خود غلبه کند. آنچه نیاز است این است که خود را قانع کند که رهبر بالاتر و یا حزبی قوی‌تر و یا حکومتی مقتدر او را توانمند و مقتدر می‌سازد. به این طریق او تصور می‌کند که خود او نیز قدرتمند و بزرگ است. مثلاً او بخشی از آیینی بزرگ خواه مذهبی و خواه ملی و قومی و یا عضوی از یک سازمان مقتدر و یا گروهی است که بر دیگران می‌توانند غلبه داشته باشند. تناقض اصل در این شکل منفعلانه و مازوخیستی شخصیت اقتدارگرا این است که فرد خود خوار و کوچک می‌سازد، هویت مستقل انسانی خود را تخریب می‌کند تا بتواند به‌عنوان بخشی از عالمی بزرگ‌تر، آرامش خود را بازیابد.

به‌این‌ترتیب، او می‌خواهد فقط هویت ناشناخته خود را از طریق وابستگی منفعلانه به دیگران شکل بخشد تا از نگرانی و ترس حاصل از جبونی رهایی یابد. این رهایی مستلزم پذیرش فرمان رهبر و پیروی غیر خردمندانه فرمان‌هایی است که در پناه باورهای جزمی خاصی شکل گرفته و از او فقط اطاعت را می‌طلبد. در این وابستگی شخصیتی، او خود را از

تصمیم‌گیری‌های مسئولانه رهایی بخشیده و حتی رفتار خود را نوعی فضیلت آیینی برمی‌شمارد. این شخصیت مازوخیستی که به دنبال وابستگی خود را به آرامشی ظاهری می‌رساند، در عمق وجود خود هنوز از نگرانی و ح می‌هراسد و وحشت دارد زیرا ممکن است، به‌گونه‌ای ناخودآگاه، نتواند بر احساس حقارت، ناتوان و تنهایی غالب آید. به همین دلیل، هر چه بیشتر خود را به رهبری، یعنی آن قدرت بزرگی که تصور کرده است، وابسته می‌سازد تا شاید بتواند احساس امنیت و داشته و بر حقارت خود غلبه کند. این فرد مازوخیست و مطیع که از آزادی می‌ترسد و تسلیم به رهبری را برای خود برمی‌گزیند، شخصی است که سیستم‌های اقتدارگرا، خواه چپ و خواه راست‌گرا بر مبنای آن شکل می‌گیرد.

ویژگی شخصیتی مازوخیسم نشان می‌دهد که انسان‌ها ممکن است از هویت انسانی مستقل و عقلایی خود فاصله گرفته و برای تأمین امنیت درونی خود به تجربه رنج یا تسلیم به دیگران کشیده شوند. بی‌تردید این‌چنین شرایطی رنج‌هایی را به خود در درون شخصیت این فرد ایجاد می‌کند که در به موانع اصلی بر سر راه یک زندگی انسانی و ابعاد آزادی‌خواهانه آن قرار دارد؛ اما یک چنین فردی که از نظر ذهنی تسلیم را به امری رضایت‌بخش و تجربه‌ای برای آرامش یافتن تعبیر می‌کند، هرگز قادر نخواهد بود خود انسانی خویش را بازیافته و در نتیجه در کوره‌راه‌های از خود بیگانگی خویش را فراموش می‌کند. این انحراف آسیب شناسانه شخصیتی هرچه بیشتر او را به‌طرف انکار آزادی سوق می‌دهد.

نباید از نظر دور داشت که دشوارتر از درک ابعاد انفعالی مازوخیستی اقتدارگرایی، درک شخصیت فعال سادیستی است که هم‌زمان در همان فرد شکل می‌گیرد. او درعین‌حال که روح و شخصیت خود را به رهبری عالی (آن‌گونه که در ذهن متوهم خود تصور می‌کند) تسلیم می‌سازد، نسبت به کسانی که ضعیف‌تر بوده و جبونی خود را نشان می‌دهند، گرایش سادیستی اتخاذ می‌کند. به عبارتی روشن‌تر، درحالی‌که مازوخیست با تسلیم به دیگری احساس قدرت می‌کند زیرا توانسته است خود را به بخشی از عالمی بزرگ‌تر متصل سازد؛ همین احساس به او ویژگی سادیستی می‌دهد زیرا که احساس قدرت او را مجاب می‌سازد تا او هم دیگران را در خود مستحیل دارد؛ بنابراین، شخصیت مازوخیستی به همان میزان وابستگی خود با استبداد رأی می‌کوشد دیگران را به زیر سلطه خود کشانده و یا نابود سازد. بااین‌حال تصویر گمراه کننده است. شخصیت اقتدارگرا تا زمانی که قدرت را در اختیار دارد، رهبری خود را بلامنازع برمی‌شمارد، درحالی‌که هنوز زبون و درمانده باقی مانده و هرگاه قدرت او (به‌عنوان‌مثال توسط جنبش‌های اجتماعی) به چالش کشیده شود، به‌سرعت فرومی‌ریزد و با خود پیروان خود را نیز به درماندگی می‌کشاند. هرگاه نتواند نیروهای بیشتری

را با خود همراه سازد تا اقتدار خود را به نمایش بگذارد، به‌سرعت فرومی‌ریزد. او تنها، ذلیل و درمانده باقی می‌ماند به‌گونه‌ای مانند هیتلر راهی به‌جز خودکشی نمی‌یابد.

این واقعیت است که هر دو شکل شخصیت اقتدارگرا را می‌توان در یک نقطه مشترک نهایی یعنی ترکیبی هم نهادین از گرایش سادیستی و مازوخیستی جست‌وجو کرد. آن‌ها می‌خواهند همه را تحت فرمان خود درآورند. مجیزگویان، متملقین، عافیت طلبان و چاپلوسان را نیز با عناوینی مانند مشاور عالی گرد خود می‌آورند تا چهره خود را به‌عنوان شخصیتی فرمند فراتر از تاریخ نشان دهند. از توجیهات دینی و آیین نیز برای شخصیت خودساخته خویش نیز مدد می‌جویند؛ اما به‌سرعت فرومی‌ریزند زیرا که از فهم نیازهای جامعه عاجز هستند.

فصل هفدهم

سیاست میدان و فقدان روح آزادی

دیپلماسی بیش از اینکه هنر مدیریت روابط خارجی کشورها باشد، تعهدی اخلاقی است به اصل انسانیت. دیپلمات هم وظیفه مشارکت در برقراری جهانی عاری از ظلم و بی‌عدالتی در داخل کشور خود و دیگر جوامع انسانی را به عهده دارد و هم در قبال اعتلای روح همبستگی در خانواده بشریت مسئول است.

محمود مسائلی

پرسش‌ها: منظور از سیاست میدان و توسعه نفوذ در منطقه در سخنان آقای ظریف و خامنه‌ای چیست؟ آیا دیپلماسی باید با سیاست قدرت ارتباطی داشته باشد؟ اگر چنین است، پس تکلیف روح آزادی‌خواهی و عدالت‌جویی بشری چه می‌شود؟ آیا مفهوم دیپلماسی از دیدگاه حکومت اسلامی می‌تواند به این پرسش‌ها پاسخی روشن بدهد؟

طرح موضوع

به دنبال سروصداهایی که پس از انتشار مصاحبه محمدجواد ظریف با سعید لیلاز در رسانه‌های عمومی شکل گرفت، آقای خامنه در سخنرانی خود در تاریخ دوم آوریل ظریف را مورد نکوهش قرار داد. آقای خامنه‌ای تأکید کرد که دیپلماسی باید در خدمت و مجری سیاست میدان توسط سپاه قدس در منطقه باشد. وی افزود که نیروی قدس سپاه "بزرگ‌ترین عامل مؤثر در جلوگیری از دیپلماسی انفعالی در غرب آسیا" است. ساعتی بعدازاین سخنان، آقای ظریف در اینستاگرام با انتشار عکسی از خود در کنار آقای خامنه‌ای، سخنان او را "ختم کلام و نقطه پایانی برای بحث‌های کارشناسی" خواند. در اطاعت از فرمانده سیاست میدان،

ظریف خاطر نشان ساخت که "سیاست خارجی باید موضوع وفاق و انسجام ملی باشد و از بالاترین سطح مدیریت و هدایت شود و بر این اساس پیروی از نظرات و تصمیمات رهبری ضرورتی غیرقابل‌انکار برای سیاست خارجی است". وقتی‌که با دقت نوار صوتی و سخنان آقای خامنه‌ای با دقت موردتوجه قرار گیرد، این نکته کلیدی آشکار می‌شود که جمهوری اسلامی کوشیده است مفهوم قدرت به معنی کلاسیک و تقریباً منسوخ شده آن، یعنی قدرت مستقیم و سخت،[۱۱۳] را معیار سنجش توانایی خود در مقابله با دشمنان از پیش ساخته شده و نیز نقد عیار تابعان و وفاداران به نظام قرار دهند. برای کسانی که در حوزه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل مطالعاتی دارند، این نگرش جمهوری اسلامی به مفهوم قدرت که موجبات ویرانی ملت و کشور را باعث شده است، نشانه عدم فهم صحیح کارشناسان نظام و مسئولین آن است. هدف از تحریر این نوشتار کوتاه این است که توضیح دهد که نظام سعی داشته است شکل خود-ساخته ای از مفهوم قدرت نرم (غیرملموس)[۱۱۴] را نیز با مفهوم کلاسیک قدرت سخت آمیخته و سپس با الگوبرداری از مدل روسی قدرت، به همراه مدل چینی قدرت، (قدرت بران یا تیز)[۱۱۵] سیاست میدان خود را پیش ببرد. با همه این اوصاف نظام جمهوری اسلامی نه‌تنها معنی و کاربرد آن مفاهیم را به‌خوبی ادراک نکرده است. در نتیجه ترکیبی عجیب و کوته‌بینانه‌ای[۱۱۶] از مفهوم قدرت را فرا راه سیاست‌های خود قرار داده و از فهم ظرایف مفاهیم قدرت هوشمندانه و رهگشا[۱۱۷] نیز بازمانده است. نتیجه این‌گونه مشخصات قدرت در مرکز سیاست میدان، چیزی به‌جز به هدر دادن منافع ملی، ویرانی و تباهی، دشمن‌تراشی‌های بی‌مورد و بی‌ثباتی در منطقه نبوده است. واقعاً منظور از قدرت در نظریه روابط بین‌الملل چیست؟ جمهوری اسلامی قدرت را چگونه تفسیر کرده و در جهت تقویت و پیشبرد آن می‌کوشد؟

مفاهیم قدرت و نفوذ اخلاقی

در نظریه‌های روابط بین‌الملل معاصر مفهوم قدرت به چهار مقوله تقسیم‌بندی شده و موردتوجه قرار می‌دهد. شرحی کوتاه از این مفاهیم در زیر فراهم شده و جایگاه فهم جمهوری اسلامی در آن مقوله‌بندی‌ها را نیز توضیح وی دهد.

---

113 Hard power
114 Soft power
115 Sharp power
116 Parochial view of power
117 Smart power

مفهوم قدرت سخت را باید در رابطه‌ای تنگاتنگ با نظریه‌های سنتی و منافع ملی توضیح داد. ساده‌ترین تعریفی که می‌توان از این تفسیر از قدرت ارائه نمود این است که قدرت عبارت از توانایی یک کشور برای ایجاد تغییر در رفتار و مواضع دیگران و دست‌یابی به نتایج دلخواه می‌باشد. در این تفسیر از مفهوم قدرت که در متن سیاست‌های واقع‌گرایی قرار می‌گیرد، حاکمیت و نظام سیاسی معیار تعریف قدرت تلقی می‌شود و به همین دلیل با آیین سیاسی (ایدئولوژی) می‌آمیزد. قدرت سخت سه جلوه آشکار دارد. در اولین و اصلی‌ترین نمود خود که در واقع ابزار رسیدن به اهداف مورد نظر نیز می‌باشد، قدرت چهره نظامی به خود می‌گیرد. تحرکات و مانورها و یا تهدیدهای نظامی از ویژگی‌های بارز قدرت سخت می‌باشند. معمولاً در نمود قدرت که گاهی هم با توسل به مفاهیم کهنه توازن قوا تفسیر می‌شود، حاکمان کشور می‌کوشند اهداف و سیاست‌های خود را زیر عنوان اقتدار ملی در مقابل دشمن (آن‌گونه که خود آن را می‌سازند) توجیه نمایند. ولی ازآنجایی‌که توسل به قوای نظامی ضرورتاً نمی‌تواند اقتدار ادعایی را به‌تنهایی تداعی کند، تلاش برای قدرت جلوه دیگری به خود گرفته و آن را در چارچوب توان اقتصادی به نمایش می‌گذارد. این دو جلوه قدرت سخت (قدرت نظامی و توان اقتصادی) با دیپلماسی تهدیدگر آمیخته و خود را به‌منزله ابزاری برای اقتدار نظام حاکم در مرکز سیاست‌های رئالیستی (به قول محمدجواد ظریف سیاست میدان) قرار می‌دهد. بهترین اشکال مفهوم قدرت نرم را می‌توان در سیاست‌های معروف هویج و چماق در فضایی به شدت رقابتی توضیح داد.

هرچند که به لحاظ تاریخی ریشه‌های شکل‌گیری این نوع از مفهوم قدرت را باید در اندیشه‌های توسیدید[۱۱۸] جستجو کرد، برای جلوگیری از اطاله کلام به عصر مدرن مراجعه کرده و به فرازی کوتاه در اندیشه‌های ماکیاولی در کتاب *شاهزاده* نظری می‌اندازیم که در آن پایه‌های نوین مفهوم قدرت سخت را بنیاد نهاده است. "من قضاوت خود را فقط متوجه شاهزادگان خودکفایی می‌سازم که از طریق نیرو یا پول به جمع‌آوری ارتشی مناسب برای نبرد علیه هر نوع تهدیدی هستند". (۱۵۱۲–۱۹۹۸) با طرح این نظریه قدرت، ماکیاولی بنیادهای یک کشور سالم و امن را بر بنای قوانینی خود و مؤثر به همراه ارتشی منظم و قدرتمند قرار می‌دهد. آن قوانین نظم را توضیح می‌دهند و ارتش از آن‌ها حفاظت به عمل می‌آورد؛ بنابراین یک رهبر خوب آنی است که همواره به ارتشی قوی، نهادهای نظامی متناسب با آن و نظم سخت‌گیرانه برای اجرای آن‌ها می‌اندیشد. توماس هابس نگرش

---

118 Thucydides was an Athenian historian and general. His History of the Peloponnesian War recounts the fifth-century BC war between Sparta and Athens until the year 411 BC.

واضح‌تری از مفهوم قدرت سخت را در کتاب معروف خود به نام *لوایتان* توضیح داده است. به نظر او، در اصل، تلاش برای قدرتمند بودن لازمه غیر قابل اجتناب استمرار حیات انسان است. علت این امر هم این است که در جامعه بی‌نظم (که وی آن را حالت طبیعت می‌نامد)، به دلیل فقدان حضور رهبری متمرکز، حالت جنگل بی‌قانونی را می‌ماند که هرکس می کوشد برای بقای خود از در چنگی بی‌پایان با دیگران درآید.[۱۱۹] این جنگ همه علیه همه بزرگ‌ترین خطر بی امنیتی است؛ بنابراین همه می‌بایستی خود را توانمند سازند خواه به لحاظ فیزیکی و نظامی باشد، خواه از نقطه نظر فکر و اندیشه، و یا قدرت یافتن از طریق اشتهار و معروف شدن و یا حیله‌گری برای تسلط بر دیگران باشد. این توانمند شدن قانون طبیعی اجتناب‌ناپذیری است که در همه‌جا جاری و ساری است.[۱۲۰] به نظر هابس جنگ فقط شامل نبرد یا عمل واقعی جنگ نیست، بلکه به شرایطی اطلاق می‌شود که اراده‌ای برای نبرد کردن شکل گرفته باشد. (هابس، ۲۰۰۲) در این شرایط هیچ قانون اخلاقی و انسانی نمی‌تواند ملاک رفتار باشد. فقط قدرت داشتن معیار تعریف مفهوم حیات است. هانس مورگنتاو نیز تعریف مشابه اما نوین‌تری از مفهوم قدرت سخت را در اختیار علاقه‌مندان به این نظریه قرار می‌دهد. به نظر او "مفهوم درست و غلط، عدالت و بی‌عدالتی جایی ندارد. جایی که هیچ قدرت مشترکی وجود ندارد، هیچ قانونی وجود ندارد. جایی که هیچ قانونی وجود ندارد، هیچ‌چیز ناعادلانه نیست". (مورگنتاو، ۱۹۴۸)

از دیدگاه روابط بین‌الملل مفهوم قدرت سخت به معنای امروزی و تئوریزه شده آن را باید در آثار هانس مورگنتاو موردتوجه قرار داد. در کتاب *سیاست میان ملل: تلاش برای قدرت و صلح*،[۱۲۱] مورگنتاو با طرح شش اصل برای دیدگاه رئالیسم سیاسی و یا سیاست قدرت، دست‌یابی به قدرت سخت را لازمه حیات با امنیت و ثبات در نظام بین‌المللی بعد از جنگ جهانی دوم معرفی می‌نماید. این نظریه که با تفاسیر مختلفی تحت عنوان رئالیسم نوین و یا رئالیسم ساختاری، خواه تهاجمی و خواه دفاعی، موردتوجه نظریه‌پردازان قرار گرفته است، هنوز هم در جهان هواداران خود را هم در میان جوامع دموکراتیک و هم در میان نظام‌های خودکامه تمامیت‌خواه دارد. به زبان امروزی کلمه سیاست قدرت سخت این ویژگی‌ها را دارد: بر زور و ارعاب تکیه می‌کند، دولت‌محور است، به کاربرد زور و قدرت عریان اعتقاد خاص دارد، محاسبات عقلایی برای سود و زیان را مبنای کار قرار می‌دهد، فرمان دهنده و از بالا

---

119 *Bellum omnium contra omnes*
120 *Natura dedit unicuique ius in omnia*
121 Morgenthau, H. and Kenneth, W. (1948). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*.

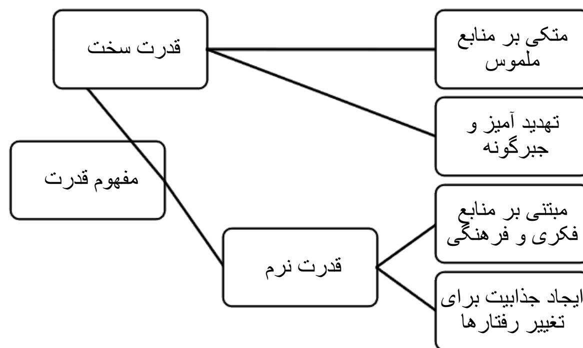
به پایین است، گرفتار توهمی در تصور دشمنان فرضی می‌باشد و اتحاد سازی را ابزاری سودمند برای حفظ منافع به حساب می‌آورد. این ویژگی‌ها را می‌توان به این شرح خلاصه کرد:

- بر زور و ارعاب فیزیکی و ترساننده دیگران از طریق تجهیزات و آمادگی نظامی تکیه دارد.
- دولت–محور و ساختارگراست. بنابراین در آن مردم و ملت و حقوق و آزادی‌های اساسی آنان جایی ندارد.
- قدرت عریان، مستقیم، و ملموس است و در همه ابعاد بدنه جامعه رسوخ می‌کند.
- عقلانیت نهفته در پس آن ابزاری است و همراه در انتخاب میان صد و یا صفر خود را قرار می‌دهد.
- تک زبان و از بالا به پایین است و به همین دلیل درهای دیالوگ و همپرسگی را برای فهم متقابل مسدود می‌کند.
- فقط به رقابت و ساختن دشمن فرضی تکیه دارد و در همین نظرگاه است که به آسانی هر صدای مخالفی را خفه می‌کند.
- سعی می‌کند با همفکران اتحاد برقرار ساخته و خود را قدرتمندتر سازد.

مفهوم قدرت سخت اولین انتخاب نظام حاکمه جمهوری اسلامی است. نگاهی ساده به بیانات و سخنان رهبران نظام همواره این واقعیت را آشکار برای آنان مفهوم قدرت همواره معنایی نظامی، مستقیم، یک‌سویه، سرکوبگر و تهدیدآمیز داشته است. همین اندیشه که زیر عنوان اقتدار نظام نیز توجیه می‌شود راه را برای روش‌های ارعاب و ترس هم در داخل و هم خارج کشور عمل نماید و کمترین بهایی نیز برای فهم قدرت به معنی اراده آزادانه و انتخاب مردم قائل نیست. شاید بتوان بهترین ترجمان این نوع سیاست‌ورزی مسئولین جمهوری اسلامی را در سخنان هنری کسینجر یافت: "آنچه برای یک کشور امکان دارد به منابع، موقعیت جغرافیایی، عزم و اراده رهبران آن، به منابع و به ساختار داخلی سایر کشورها بستگی دارد". لذا جایی در سیاست قدرت سخت جایی برای اراده و آزادی‌های مردم نمی‌تواند قابل‌تصور باشد. (کاپلان، ۱۹۹۹)

۲. قدرت نرم یا ناملموس

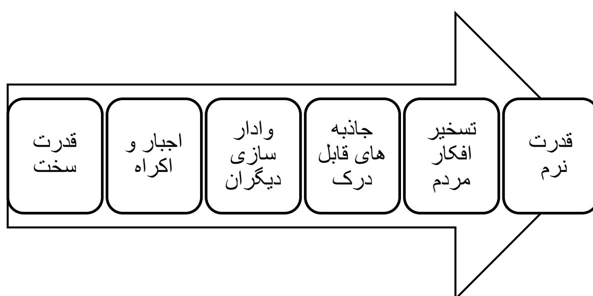
مفهوم قدرت نرم برای اولین بار توسط جوزف نای، از نظریه‌پردازان لیبرال روابط بین‌الملل مطرح شد. منظور از قدرت نرم این است که یک کشور توانایی داشته باشد دیگران را به تغییر رفتار ترغیب نماید بدون اینکه نیازی به کاربرد روش‌های تهدیدآمیز و یا جبر گونه باشد. در مقاله‌ای به نام *قدرت نرم* که در سال ۱۹۹۰ که در نشریه سیاست خارجی به چاپ رسید و سپس در آثاری دیگر مانند *قدرت نرم: معنای موفقیت در سیاست جهانی*،[۱۲۲] نای توضیح می‌دهد که قدرت نرم این توانایی را دارد که دیگران را مجاب نماید که توانایی فقط در قدرت نظامی و یا تأسیسات اقتصادی خلاصه نمی‌شود. ایجاد جذابیت برای دیگران مانند دانشگاه‌های معتبر و ارزش‌های آزادی‌خواهی و دموکراسی، صنعت فیلم، موسیقی و هنر و هر آنچه می‌تواند اندیشه‌های دیگران را به خود جذب کرده و در رفتارها تغییرات مورد نظر را ایجاد کند، در ردیف مصادیق قدرت نرم قرار می‌گیرد. به نظر نای پایان جنگ سرد و ظهور قدرت‌های تازه نوین از افول نسبی قدرت امریکا حکایت دارد؛ اما امریکا علاوه بر توان نظامی خویش، از قدرت نرم خود نیز برای کنترل جهان استفاده نماید؛ بنابراین برخلاف مفهوم قدرت سخت که با سیاست‌های رئالیستی قدرت آمیخته است، قدرت نرم جلوه‌های ارزش‌های لیبرال برای گفتگو، یادگیری متقابل، دموکراسی و جذب قلوب و افکار مردم ملازمه دارد. اهمیت قدرت نرم این است که از هزینه‌های بالای قدرت سخت در تعاملات زورمحور کاسته و منافع مشترک از طریق همکاری‌ها متقابل را افزایش می‌دهد. به عبارت بهتر مفهوم قدرت نرم فضایی برای اندیشیدن به و فهم و توان مجاب ساختن استوار می‌شود. لذا هوشمندانه است که قدرت سخت با قدرت نرم آمیخته شود.



---

122 Nye, J. (2005) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*

قدرت سخت به‌آسانی می‌تواند دیده شده و یا اندازه‌گیری شود. فرضاً نشریات نظامی و یا مقامات نظامی با به نمایش گذاشتن ادوات و تجهیزات نظامی مانند موشک‌ها، بهپادها، تانک‌ها و نیروهای سعی می‌کنند قدرت سخت خود را به دیگران به‌ویژه دشمنان فرضی خود نشان دهند. ولی قدرت نرم ابعاد فرهنگی، عقیدتی، هنجاری، و نهادین به خود گرفته و فضایی را به وجود می‌آورد که در آن مردم دیگر جوامع مشتاق پیوستن به این ارزش‌های غیرنظامی و غیر خشن می‌شوند، همچنان که بسیاری از کشورهای ممکن است دوست داشته باشند مانند ایالات‌متحده باشند. این قدرت به یک جامعه این توان را می‌دهد تا بتواند جهان را مطابق با معیارها و ارزش‌های خود تغییر شکل دهد. به همین دلیل نای توضیح می‌دهد که اگر کشوری بتواند قدرت خود را در نظر دیگران مشروع جلوه دهد، در پیشبرد ارزش‌ها و منافع ملی خود موفق‌تر خواهد بود. "اگر فرهنگ و ایدئولوژی یک کشور جذاب باشد، دیگران با تمایل بیشتری از آن پیروی خواهند کرد". آنچه این جذابیت را شکل می‌بخشد ارزش‌های لیبرال دموکراسی، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و اقتصاد بازار آزاد است. برای درک بهتر مفهوم قدرت نرم می‌توان آن را در طیف تغییرات سیاسی در ماهیت مفهوم قدرت زیر ملاحظه کرد:



به گزارش نشریه سیاست خارجی در دهه‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۰، تعداد دموکراسی‌های لیبرال از حدود ۱۰۰ به نزدیک به ۱۵۰ افزایش یافته است. تعداد جوامع مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد، براساس رتبه‌بندی منتشر شده توسط وال‌استریت ژورنال و بنیاد میراث، بیش از ۴۰ درصد رشد کرده است. برای اولین بار در تاریخ بشریت بسیاری از کشورها از نگرش‌های سیاسی و اقتصادی پیشین به‌سوی مفاهیم نرم قدرت و امنیت روی آورده‌اند. اوضاع به‌طور مشابه در اروپا بازی کرد، جایی که اتحادیه اروپا نقشی شبیه شکل‌گیری اتحادیه اروپا توانسته است جلوه روشنی از تغییر به‌سوی قدرت نرم را به نمایش بگذارد. بسیاری از کشورهای از دیدگاه‌های کهنه مبتنی بر حاکمیت قدرت‌مدار به‌طور داوطلبانه نظام سیاسی و اجتماعی خود را تحت مجموعه قوانین مشترک مبتنی بر همان ارزش‌های لیبرال آزادی، حقوق بشر و

دموکراسی قرار دادند. برای درک بهتر ویژگی نوین قدرت نرم در مقایسه با قدرت سخت می‌توان مختصات این دو نوع قدرت را با یکدیگر مقایسه کرد.

قدرت سخت	قدرت نرم
رقابت‌جو و آتش برانگیز	متمایل به همکاری و ایجاد جو مسالمت‌آمیز
تهدیدگر و زبان زور برای ایجاد تغییر در رفتارها	تمایل به ایجاد جذابیت برای رسوخ به باورها
اقتدارگرا و تمامیت‌خواه	مبتنی بر ارزش‌های آزادی‌خواهی و دموکراسی
تک‌صدایی و از بالا به پایین	چندصدایی و همپرسه برای ادراک متقابل
تقسیم صفر یا صد منافع	تقسیم نسبی منصفانه منافع
دولت‌محور، متمرکز، جزمی	متکثر و شنونده صداهای مردمی
بزرگ‌ترین مانع بر سر راه فهم پیام‌های تاریخ	افقی باز برای یادگیری و هم‌صدایی

به نظر می‌رسد که نظام حاکمیتی جمهوری اسلامی به مفهوم قدرت نرم از آغاز پیدایش خود نظر داشته است. ولی مشکل در این است که ایجاد جذابیت برای نفوذ به افکار و اندیشه‌ها را از مبانی آزادی‌خواهانه و دموکراتیک آن خارج ساخته و قدرت نرم را به شکل آیینی کلمه (نگرشی ایدئولوژیک) و با تکیه‌بر صدور اندیشه‌های انقلاب اسلامی و نیز آرای شیعی دنبال کرده است. هرگاه به سخنان مسئولین دقت کنیم و به‌ویژه به بیانات آقای خامنه‌ای در آخرین سخنرانی خود مراجعه نماییم، به‌خوبی درمی‌یابیم که جمهوری اسلامی مفهوم خودساخته‌ای از قدرت نرم را با شکل و ماهیتی غیرقابل اجرا به صحنه فراخوانده است تا بتواند از آن به‌عنوان ضمانت اجرای قدرت سخت استفاده کند. شاید جان کلام محمدجواد ظریف در فایل صوتی انتشار یافته و مواضع آقای خامنه‌ای درباره سیاست میدان و دیپلماسی چیزی مگر رابطه لازم و ملزوم میان قدرت سخت و نرم در نظام حاکمیتی جمهوری اسلامی نمی‌تواند باشد. خواست بالاترین مقام نظام این است که دستگاه دیپلماسی به‌عنوان ابزار و کانون اجرای سیاست قدرت نرم زمینه‌های توفیق قدرت سخت را از طریق موازین ملایم (به تعبیری ماله‌کشی) و گفت‌وگوهای سیاسی تأمین نمای. بی‌تردید این فهم از مفهوم قدرت

نرم توسط مسئولان جمهوری اسلامی با مبانی روشنگری آن نوع قدرت در اندیشه‌های لیبرال دموکراسی متفاوت می‌باشد.

۳. قدرت تیز یا بران

این مفهوم پدیده‌ای جدید در روابط بین‌الملل بوده و ریشه‌های آن به سال‌های اخیر به‌ویژه در آغاز هزاره جدید باز می‌گردد. اساس بحث به‌طور خلاصه این است که می‌توان از محدودیت‌های مفاهیم قدرت سخت و نرم عبور کرده و با فریبندگی به بدنه دموکراسی‌های لیبرال و جوامع آزاد رسوخ نمود تا از یک‌سو ضرباتی را به آن‌ها وارد ساخت و از دیگر سو حوزه نفوذ خود را در آن سرزمین‌ها گسترش داد. شاید بتوان گفت که بهترین تعریف برای این این‌گونه قدرت را این‌گونه بیان داشت که قدرت داشتن یعنی رسوخ کردن به بدنه فرهنگی یک جامعه، نفوذ به بنیادهای ارزشی آن و ایجاد فضایی برای از هم گسیختن پیوندهای آن جامعه باشد.[۱۲۳] واضعان اصلی این نوع مفهوم قدرت که با توانایی زیاد تلاش برای پیشبرد آن نیز دارند، دولت‌های روسیه و چین می‌باشند. البته با همین تحلیل‌ها می‌توان عربستان سعودی و جمهوری اسلامی ایران را نیز در این ردیف نظام‌های سیاسی قرار داد که در جهت این نوع قدرت می‌کوشند. شیوه‌های نفوذ در کشورهای آزاد توسط واضعان و مجریان این نوع از قدرت متفاوت می‌باشد. درحالی‌که روس‌ها به دست‌کاری در اطلاعات و مخدوش ساختن و نیز تنگ کردن فضای آزادی و دموکراسی نظر دارند، چینی‌ها می‌کوشند چهره‌ای جذاب‌تر از خود به نمایش گذاشته و با سرمایه‌گذاری‌های گسترده نفوذ خود را به شکلی متفاوت توسعه بخشند.

مهم‌ترین ویژگی این نوع قدرت این است که با سیستم سانسور و سرکوب شدید در داخل و دست‌کاری در اطلاعات در بیرون همراه است؛ اما ماهیت عریان قدرت سخت را نیز به خود نمی‌گیرد. به همین دلیل ممکن است که این نوع قدرت با مفهوم قدرت نرم یکسان انگاشته شود. این درحالی‌که است که تفاوت‌های بارزی میان قدرت نرم و بران وجود دارد. درحالی‌که قدرت نرم بر مبانی آزادی و دموکراسی فرضیات خود را توضیح می‌دهد، قدرت بران با محدود ساختن اطلاعات و توسعه دایره سردرگمی‌های مردم از درک صحیح واقعیت‌ها، سعی می‌کند که شرایط و فضای دموکراتیک را مخدوش نماید. با همه این ویژگی‌ها که ماهیتی غیر آشکار و غیرملموس دارند، قدرت بران ویژگی‌هایی را نیز با مفهوم

---

123 Pierce, penetrate, and perforate.

قدرت نرم برقرار می‌سازد چراکه ازیک‌طرف در ماهیت آیین (ایدئولوژیک) محور بوده و از طرف دیگر طرف دیگر حاکمیت نظام سیاسی را بر حاکمیت فردی، یعنی برخورداری از آزادی و استقلال روی را ترجیح می‌دهد. به عبارت بهتر، نوعی از مفهوم قدرت است که با آزادی بیات و انتخاب به مبارزه برخاسته و با برقراری سیستم‌های پلیسی و اطلاعاتی پنهان و خشن آن‌ها را سرکوب می‌کند.

شرایط کنونی ایران نشان می‌دهد که این نوع مفهوم قدرت راه خود را به نظام حاکمه ایران نیز باز کرده است. گویا خواسته و یا ناخواسته، نظام جمهوری اسلامی با تأثیرپذیری از مدل روسی و از نظر دیگری مدل چینی که در مقاله دیگری توضیح داده خواهد شد، این نگرش به مفهوم قدرت را نیز به انتخاب قدرت سخت و مدل خودساخته قدرت نرم آیینی خود افزوده است.

با توجه به اهمیتی که بازشناسی اجزا و عناصر این نوع از قدرت می‌تواند نوری تحلیلی بر موضوعات رهبری و مجریان سیاست میدان و رابطه آن با دیپلماسی اندازد، در فصل بعدی ابعاد این نوع قدرت توضیح داده خواهد شد تا بتواند رابطه میان سیاست‌های روسی و چینی را نیز توضیح دهد. درعین‌حال مفهوم چهارمی از قدرت، یعنی قدرت هوشمندانه نیز توضیح داده خواهد شد.

فصل هجدهم

الگوهای ناپیدای نفوذ

مفهوم قدرت پنهان این توانایی را دارد تا با دست‌کاری افکار عمومی از یک‌سو گروه بزرگی از مردم را نسبت به سرنوشت حیاتی جامعه خود بی‌تفاوت و مأیوس گرداند و از دیگر سو با قراردادن آن‌ها در میانه اخبار نادرست و جعلی مانع از تصمیم‌گیری‌های صحیح آن‌ها در شرایط حساس و حیاتی جامعه بشود.

پرسش‌ها: آیا مفهوم قدرت همواره چهره‌ای عریان و آشکار دارد؟ یعنی می‌توان آن را دید و نسبت به آن عکس‌العمل نشان داد، یا اینکه قدرت می‌تواند منابعی پنهان داشته باشد؟ اگر چنین است، الگوهای این نوع قدرت کدامین هستند؟ ساز و کارهای اجرایی آن چگونه عمل می‌کنند؟

طرح موضوع

انتشار فایل صوتی محمدجواد ظریف و برخورد رهبری جمهوری اسلامی ایران با آن هنوز بازتاب‌های پرسروصدای خود را در رسانه‌ها جمعی حفظ کرده است. نکته اصلی و جان کلام در این موضوعات داغ سیاسی و رسانه‌ای مرتبط با تقابل میان دو نظریه سیاسی درباره موضوع "میدان" که مفهوم "قدرت سخت" را نمایندگی می‌کند و مبحث "دیپلماسی" که به مفهوم "قدرت نرم" تعلق خاطر دارد، می‌باشد. ناظران سیاسی اغلب از دریچه خاص خود موضوع را مورد تجزیه و تحلیلی قرار داده‌اند. همچنین اغلب در تحلیل‌های سیاسی دیده می‌شود که تقریباً همه به‌درستی بر غلبه سیاست میدان بر دیپلماسی اتفاق نظر دارند. علاوه

براین، در این تحلیل‌ها نوک پیکان متوجه رهبری نظام سیاسی حاکم بر ایران و اراده غیرقابل تغییر او بر ضرورت متابعت دیپلماسی از سیاست میدان، شده است. در مقاله که هفته پیش دراین‌باره انتشار دادم، توضیح دادم که این دو موضع آیینی (ایدئولوژیک) و سیاسی از یکدیگر جدایی‌پذیر نیستند چراکه نظام حاکم از ابتدا این مواضع را به‌عنوان مفاهیم "قدرت سخت" و "قدرت نرم"، به شکلی تفکیک‌ناپذیر و تکمیل‌کننده خود برگزیده بود، هر چند که به‌ظاهر سیاست میدان (قدرت سخت) بر دیپلماسی (قدرت نرم) احاطه داشته است. این ترکیب نامبارک دو نوع سیاست با ظاهر متفاوت به دلیل وابسته بودن به آیین گرایی جزمی نه‌تنها مشکلات پیچیده‌ای بر حیات ایرانیان و نیز کل منطقه داشته، اغلب دامنه نفوذ خود را نیز بر سراسر جهان تا درجاتی گسترش داده است. حداقل از دهه سوم حیات نظام حاکم بر ایران، آن ترکیب متقابل حمایت‌کننده قدرت سخت و قدرت نرم، سمت و سویی آشکار به‌سوی الگویی نوین از مفهوم قدرت که به "قدرت بران و یا تیز"[۱۲۴] اشتهار دارد در پیش گرفته است. ماحصل طبیعی این ترکیب سه‌بعدی "قدرت سخت"، قدرت نرم"، و "قدرت تیز"، به عبارت روشن‌تر "سیاست میدان"، "دیپلماسی"، و "روسی-چینی گرایی" گردابی است که نظام حاکم خود را در مرکز آن قرار داده و قادر به فهم، یا تمایل به درک، ابعاد ویرانگر آن نیست. نتیجه این می‌باشد که منابع ملی کشور، شامل منابع طبیعی و نیز انسانی، به تحلیل و یا تاراج رفته، خسارت‌های بسیار عمیقی بر کشور و مردم وارد شده، و کل منطقه به حیطه رقابت‌های بی‌منطق بی‌ثباتی و ویرانگری کشیده شده است. نظام تمامیت‌خواه با اصرار بر بنیادهای جزمی و آیینی خویش زیر عنوان تشیع سیاسی و صدور انقلاب اسلامی، و نیز دشمن‌تراشی با کشورهای منطقه و جهان، سود اصلی یعنی تاراج مملکت را به جیب زده است.

هدف اصلی این نوشتار کوتاه این است که ماهیت و سازوکارهای اجرایی مفهوم "قدرت تیز" و پیوندهای آن با الگوی چینی را موردبررسی قرار داده، و سپس توضیح دهد که نظام حاکم بر ایران به بن‌بستی خودساخته کشیده شده است که راه عبوری از آن وجود ندارد. سپس توضیح داده خواهد شد که بهترین نگرش به قدرت در مفهوم "قدرت هوشمندانه" قرار دارد که با ارزش‌های آزادی‌خواهی و دموکراسی در پیوند است؛ اما نظام حاکم بر ایران به دلیل ماهیت تمامیت‌خواهی جزم‌گرایانه خود، ذاتاً نمی‌تواند از مزایای این نوع از قدرت بهره جوید؛ و نیز به دلیل همان ماهیت جزمی و تمامیت‌خواه به نظر نگارنده، انجام هر نوع اصلاحاتی در نظام حاکم امکان‌پذیر نیست.

---

124 Sharp power

مفهوم قدرت تیز و بران

اگر مفهوم استفاده هوشمندانه از قدرت نرم را از نقطه نظر اهدافی که دنبال می‌کند در نظر بگیریم، این مفهوم از دیرباز در اندیشه سیاسی و تعاملات میان کشورها حضور داشته است. به‌عنوان مثال، افلاطون در کتاب جمهور استفاده هوشمندانه از قدرت را خصیصه متفکرانی می‌داند که می‌توانند به‌واسطه توانایی‌های خردمندانه خود جامعه را در جهت شکل ایده‌آل آن هدایت کنند. ایرانیان، و همه علاقه‌مندان به مفهوم انسانیت، نیز ممکن است رفتار کورش کبیر با یهودیان و پیروان دیگر ادیان در هنگامه تسخیر بابل را نشانه‌ای از فهم خردمندانه او از مفهوم قدرت نرم برای جذب افکار و قلوب مردمان تفسیر نمایند. در نقطه مقابل این نگرش به مفهوم قدرت که بر جذابیت‌های انسانی چهره خود را ترسیم می‌کند، قدرت نرم یا حیله‌گری برای نفوذ بر دیگران و ایجاد سلطه نیز همواره در تاریخ حضور داشته است. ماجرای اسب تروا توسط یونانی‌ها در نبرد علیه تروجان نیز حکایت آشکاری از زیرکی به‌عنوان منبع قدرت پنهان قدرت به‌حساب می‌آید. با آغاز عصر مدرن، مفهوم زیرکانه استفاده از قدرت توسط ماکیاولی ارجاع روشن‌تری برای توضیح قدرت هوشمندانه و رابطه آن با سیاست قدرت را فراهم می‌سازد. این نصیحت مشهور به شاهزاده که برای رسیدن به هدف کاربرد هر وسیله‌های مجاز است، و بنابراین شاهزاده باید هم خصیصه خشن و سبعیت شیر را در خود بپروراند، و هم زیرکی روباه را دنبال کند، از نمونه‌های روشن‌تر توضیح قدرت هوشمندانه برای مدیریت جامعه می‌باشد. توماس هابس در ترسیم چهره رئالیسم سیاسی قدرت هوشمندانه را در ترکیب دستیابی به قدرت سخت و اشتهار داشتن به‌عنوان قدرتی پنهان اما پیش‌گیرنده از خطر حمله توسط متجاوزان جستجو می‌کند. این نشانه‌های کوتاه تاریخی نشان می‌دهد که هوشمندی در استفاده از قدرت هم در مواضع منفی قدرت‌طلبان و هم‌آرمان‌های انسان دوستانه تبلور داشته است. عدم امکان تعریف حائلی میان سیاست قدرت نرم برای ایجاد جذابیت برای دیگران، و قدرت نرم به‌عنوان حیله‌گری برای بی‌ثبات‌سازی شرایط زندگی حریف، زمینه‌های تعریف نوع متفاوتی از قدرت نرم را به وجود آورده است که به قدرت تیز اشتهار یافته است.

قدرت تیز به استفاده از سیاست‌های پنهان و یا روش‌های دیپلماتیک دست‌کاری شده‌ای اطلاق می‌شود که توسط یک کشور برای تأثیرگذاری و تضعیف سیستم سیاسی کشوری دیگر انجام می‌پذیرد.

کریستوفر واکر، معاون مطالعات و تحقیقات بنیاد ملی دموکراسی در مقاله‌ای با عنوان "قدرت تیز چیست"؟ که در نشریه دموکراسی در سال ۲۰۱۸ به چاپ رسید، این مفهوم از قدرت و کارکرد آن را به ادبیات سیاسی و روابط بین‌الملل معرفی کرده است. قدرت تیز به طرح‌ها و عملیاتی اطلاق می‌شود که توسط نظام‌های سیاسی اقتدارگرا مانند روسیه و چین، و با مقیاس ضعیف‌تری توسط عربستان سعودی و جمهوری اسلامی ایران، برای رو به تحلیل بردن نهادهای مستقل جوامع دموکراتیک به کار گرفته می‌شود. (واکر، ۲۰۱۸)

این عملیات شامل سانسور و یا محدود کردن اطلاعات آزاد، و یا توسعه اطلاعات مخدوش برای ایجاد گمراهی در افکار و باورهای مردم، و یا مداخله در فرآیندهای انتخاباتی دیگران صورت می‌پذیرد؛ بنابراین رسانه‌ها، فرهنگ، و سیستم‌های آموزشی را مورد تأثیر قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال روسیه با بهره بردن از اختلاف‌نظرها و خطوط گسل در امریکا و یا دموکراسی‌های اروپایی سعی کرده است آن جوامع را به قطب‌بندی غیرمتعارف کشانده و نهادهای مستقل دموکراتیک آن‌ها را تضعیف نماید. به همین دلیل بهترین تعریفی که می‌شود از این نوع قدرت به کار برد این است که آن را به "رخنه، نفوذ، و تلاش برای از هم گسیختن" تعبیر نماییم. (۱۲۱) ازاین‌روی، از نقطه نظر کارکرد قدرت تیز با قدرت نرم مشابهت دارد. ولی از نظر ماهیت و اهداف با قدرت نرم عمیقاً متفاوت است زیرا که به‌هیچ‌عنوان با نیتی برای جذب باورها و قلوب مردم و پیشبرد آزادی‌ها و ارزش‌های دموکراتیک سازگاری ندارد.

درحالی‌که سیاسی سازی هنجارهای حقوق بشر از ابزارهای پنهان دولت‌ها در پیشبرد اهداف و منافع ملی آنان بوده است، سیاست قدرت این سیاسی سازی به بی‌طرفی سازی کشانده و سعی می‌کند نقش‌های فعال در سرنوشت جوامع را با ایجاد بدبینی و ایجاد یأس رو به خاموشی ببرد. نگاهی ساده به اخباری که درباره شرایط ایران در پاره‌ای از رسانه‌ها ملاحظه می‌شود، به‌خوبی این کارکرد سیاست‌های قدرت تیز را به نمایش می‌گذارد. به‌عنوان‌مثال همین امروز (هفتم ماه می) سایت اینترنتی ایران، این عنوان را در روی صفحه اصلی خود قرار داد: "هم‌اکنون سیل خروشان مردم نیروهای امنیتی را در هم شکستند. سلاخی و قتل فجیع رئیس پلیس به دست معترضان." این عناوین به‌ظاهر جذاب هیچ رابطه و سنخیتی با محتوی خبری خود ندارد؛ و یا این خبر در سایت ایران دیلی "مردم خشمگین درب بیت رهبری را شکستند. سپاه و ارتش متحد شدند. خامنه‌ای به جزیره خصوصی منتقل شد"، و ده‌ها عنوان پر سروصدای مشابه در شرایطی که جامعه ایرانی دارد آرام‌آرام خود را برای مراحل بالایی از روشنگری فکر و اندیشه آماده می‌سازد، نتیجه دیگری به‌جز سرد شدن

از مطالعه صحیح اخبار و به انفعال کشاندن مردم ندارد. زیرکی شیطانی قدرت تیز برای به خموشی کشاندن، ایجاد یأس و ناامیدی، و زوال فضای سیاسی فعال در این نمونه‌ها به‌خوبی ملاحظه می‌شود. حال هرگاه این ملاحظات در متن سیاست‌های روسی و یا چینی قرار داده شود، چهره قدرت تیز بهتر چهره خود را نشان می‌دهد. درحالی‌که فضای فاقد مرز رسانه‌ای و انقلاب اطلاعاتی فرصت بی‌نظیری برای اطلاع‌رسانی دقیق به‌ویژه برای برجسته‌تر ساختن صدای مردمان تحت ستم فراهم آورده است، مدل روسی مخدوش کردن افکار باهدف تضعیف فرآیندهای دموکراتیک، و کاهش فضای هم‌پرسگی میان مردم، تنها راه را برای بقای بیشتر نظام‌های اقتدارگرا و تمامیت‌خواه هموار می‌سازد. کشور چین نیز با قراردادهای پنهان منطقه نفوذ اقتصادی و نیز آیینی خود را در سراسر جهان گسترده است. در حقیقت، درحالی‌که شرایط جهانی شدن زمینه‌های مناسبی برای نظام‌های اقتدارگرا به وجود آورده است تا حضور خود را در پهنه جهانی نشان دهند، اینان از این موقعیت ممتاز نه برای اصلاح بنیادهای سیاسی خود و پیشبرد حقوق بشر، توسعه دموکراتیک، و رفاه مردم، بلکه برای توسعه نفوذ خود در بیرون از مرزها، تخریب دیگران، و یا حتی برافروختن نزاع‌های منطقه‌ای از طریق تشدید قطب‌بندی‌ها استفاده می‌کنند. این نزاع‌ها حتی ماهیت جنگ‌های نیابتی که از ویژگی‌های اصلی نظام دو قطبی بین‌المللی دوران جنگ سرد بود، به جنگ‌های شبکه‌ای از طریق باندهای مافیایی قاچاق و پول‌شویی تغییر داده است؛ بنابراین هرچند که پایان رقابت‌های دوران جنگ سرد، و نیز شرایط جهانی شدن می‌تواند به بهبودی در شرایط اجتماعی و سیاسی مردم تحت ستم بینجامد، عملاً دیده می‌شود که نظام‌های اقتدارگرا محکم‌تر سر جای خود ایستاده و روزگار مردم دربند تیره‌تر شده است به همین دلیل سیاست‌های قدرت تیز باید با دقت موردتوجه ناظران سیاسی قرار گیرد.

مدل چینی قدرت و دیپلماسی دام‌گذاری

برای ایجاد سهولت در فهم ساز و کارها و نحوه اعمال سیاست‌های قدرت تیز، واکر، که مطالعات گسترده‌ای درباره سیاست‌های چینی انجام داده است، در شهادت خود در مقابل کمیته دائمی اطلاعات امریکا اراده داد، شرح دقیقی از نمونه‌های اعمال قدرت تیز توسط روسیه و چین را توضیح داده است. (واکر، ۲۰۱۹) مقامات پکن از اهرم‌های اقتصادی به‌عنوان ابزاری برای وادار کردن دیگران به پذیرش قوانین موردنظر چین استفاده کرده‌اند. رویکرد پکن به دنبال کاهش، خنثی‌سازی یا جلوگیری از هرگونه چالش در برابر معرفی رژیم از سوی خود بوده است. سرمایه‌گذاری‌های گسترده برای زمینه‌سازی نفوذ دائمی در کشورهایی که

به سرمایه‌گذاری خارجی نیاز دارند، همان‌گونه که در ایران امروز شاهد آن هستیم، از نمونه‌های روشن این‌گونه سیاست‌های چینی است. ازآنجایی‌که چین موفق شده است با به اجرا گذاشتن الگوی دولت توسعه‌ای، و صدالبته انکار ضرورت توسعه اجتماعی و سیاسی، چهره خود را به‌عنوان الگویی موفق به کشورهای اقتدارگرا نشان دهد، به‌طور طبیعی دیگر نظام‌های اقتدارگرا را به پیروی از الگوی خود ترغیب می‌کند. این در حالی است که در این‌گونه کشورها پیشرفت اقتصادی موجبات نابرابری بیشتر و عمیق‌تری را فراهم آورده، و در نتیجه بلاهایی بنیان سوز مانند فساد گسترده و نظام‌وار توسط نظام حاکم و وابستگان انگلی آن، فقر و انواع قاچاق، و پول‌شویی را نیز موجب شده است. مدل دولت توسعه عملاً از چین حیطه‌های خود را فراتر برده و حتی کل جغرافیای نوظهور بریکز[۱۲۵] و نیز کشورهای ترکیه و مکزیک، و امثالهم را نیز به‌نوعی تبعیت از این مدل کشانده است.

موضوع انقلاب فرهنگی که در ابتدا تجربه آن در چین اتفاق افتاد و سپس در سال ۱۹۸۱ نیز گریبان مردم ایران را گرفت، و در نتیجه موجبات سرکوب اندیشه‌ها را فراهم آورد، می‌تواند در مدل سیاست قدرت تیز به نمایش در آورده شود. این جنبش سیاسی خشن حاکمیت‌محور توانست زیر لوای پاک‌سازی ضربات سنگینی به بدنه دانشگاهی و فرهنگی کشور وارد سازد چراکه به‌سرعت توانست فضای بحث و گفتگو، اعتراض به جزمی گرایی، و مخالفت را مسدود و سرکوب نماید. واکر در گزارش خود در توضیح می‌دهد که امروزه، فراتر از مرزهای چین، اثرات فرساینده قدرت تیز به‌طور فزاینده‌ای در عرصه‌هایی مانند نشر، فرهنگ، دانشگاه، و رسانه‌ها مشهود است؛ یعنی دقیقاً وارد حوزه‌هایی شده است که برای پیشبرد و چگونگی درک شهروندان جوامع دموکراتیک از جهان ضروری هستند. این درحالی‌که است که مردم به گشایش فضای علمی، فرهنگی، و علمی اجتماعی برای بیان مکنونات و شرم مظالمی که بر آن‌ها می‌رود نیاز دارند. ولی نظام سلطه طبق همان الگوی پاک‌سازی فرهنگی چینی سلطه بی‌چون‌وچرای خود را بر فضای سیاسی و ارتباطی می‌گسترد. این کنترل استبدادی، امکان ترویج روایت‌های مطلوب از دردهای جامعه را مسدود ساخته و گفتمان خشونت‌طلب تمامیت‌خواهی را پیچیده در جزم‌گرایی آیینی را جایگزین آن می‌سازد. در عصر جهانی شدن اطلاعات، چین گفتمانی را برنامه‌ریزی و اجرا می‌کند که از طریق نظامی متمرکز و از پیش تعیین شده شکل گرفته است.

---

[125] BRICS is the acronym coined to associate five major emerging economies: Brazil, Russia, India, China, and South Africa.

تهدید و ارعاب در حوزه‌های فرهنگی از ابزارهای اعمال قدرت تیز توسط چین بوده‌اند. به گزارش واکر، در اوت سال ۲۰۱۷ انتشارات دانشگاه کمبریج تقریباً سیصد مقاله را از تارنمای فصلنامه چین برداشت زیرا که اداره کل مطبوعات و انتشارات دولت جمهوری خلق چین تهدید کرد که از این پس همه مجلات منتشر شده توسط دانشگاه آکسفورد در چین از دسترس خارج خواهد شد. ولی فشار جامعه مدنی آن موسسه انتشاراتی را مجبور ساخت در تصمیم خود تجدید نظر کند. به همین طریق موسسه انتشاراتی اسپرینگر در همان سال ۲۰۱۷ نیز اعلام کرد که ناچار است تحت فشار دولت چین دسترسی به صدها مقاله در تارنمای چینی زبان خود را مسدود نماید. این امر ضربه‌ای سنگین به مخالفان دولت چین، فعالان حقوق بشر تایوانی و تبتی بود. (همان گزارش در سال ۲۰۱۹)

سرمایه‌گذاری در ایجاد شبکه‌های رسانه‌ای برای رشد اندیشه‌های متمرکز نظامی چینی بخش بزرگی از سیاست‌های فرهنگی آن کشور را به نمایش می‌گذارد. به گزارش واکر، یکی از این حوزه‌های نفوذ آفریقا است. در آنجا، چین سرمایه‌گذاری عمده‌ای در زیرساخت‌های رسانه‌ای انجام داده و روش‌های سانسور چینی را در مواردی که برای پکن حساس است، به کار گرفته می‌شوند. در سراسر آفریقای جنوب صحرا، ویرایشگران آفریقایی در لیست حقوق‌بگیران محلی چین هستند، و به همین دلیل کار آن‌ها زیر نظر و همگام با سیاست‌های چینی انجام می‌شود. دولت چین به روزنامه‌نگاران افریقایی "آموزش" می‌دهد و به آن‌ها برای بازدید از چین مزایایی را اعطا می‌کند. بااین‌وجود آموزش واقعی روزنامه‌نگاری هدف دولت چین نیست. بلکه، تمرکز بر دستاوردهای چینی در حوزه فرهنگ و یادگیری شیوه‌های تهیه گزارش به سبک دیدگاه دولت چین قرار دارد. در حقیقت، این شیوه‌ها می‌توانند مدل حکمرانی چینی، الگوهای توسعه‌ای متمرکز، و مواضع بین‌المللی آن نظام را توجیه نمایند. به همین سان امریکای لاتین هم از جمله حیطه‌های نفوذ چین می‌باشد. شی جین پینگ رئیس جمهور چین گفته است که می‌خواهد ده هزار سیاستمدار، محقق و استاد دانشگاه، روزنامه‌نگار، مقامات، و دیپلمات سابق آمریکای لاتین را تا سال ۲۰۲۰ برای دعوت به بازدید از چین ترغیب نماید. نفوذ در آسیا نیز در پرتو همین سیاست‌گذاری تهاجمی "قدرت تیز" قابل توضیح است هرچند که اشکال آن ممکن است با افریقا و یا امریکای لاتین متفاوت باشد. به‌عنوان‌مثال، چین از یک مدل تولید مشترک انتقال پیام‌ها و استدلال‌های دوستانه به مخاطبان خارج از کشور استفاده می‌کند. به‌عنوان‌مثال کانال تلویزیونی اکتشاف قراردادی را با چین برای تولید سری تلویزیونی با عنوان "چین: در زمان حکمرانی شی" (رئیس‌جمهوری چین) برای میلیون‌ها بیننده در ۳۷ کشور آسیای منعقد کرده است. هرچند که اعلام شد که

این برنامه برای تولید تلویزیونی مستقلی انجام می‌شود، اما چیزی بیش از توهم استقلال را نمی‌توان از آن استخراج کرد. (همان منبع)

مناسب است بخش دیگری از همان الگوی توسعه چینی براساس مفهوم "قدرت تیز" را از گزارش واکر توضیح دهیم. تأسیس ده‌ها موسسه مطالعات آیین کنفوسیوس در سراسر جهان‌بخش دیگری از این مفهوم قدرت را نشان می‌دهد. این‌گونه مؤسسات به‌ظاهر ماهیتی علمی دانشگاهی دارند، ولی به دلیل عدم شفافیت فعالیت آن‌ها در پردیس‌های دانشگاهی محل بحث‌هایی واقع شده‌اند. نکته پنهان در فعالیت این‌گونه مؤسسات این است که آن‌ها با آموزش زبان چینی و برقراری رویدادهای فرهنگی مانند نمایشگاه‌های فیلم، فضای بی‌طرفانه دانشگاهی را مخدوش می‌سازند به‌ویژه اینکه این‌گونه مؤسسات از طریق دولت چین سرمایه‌گذاری شده‌اند. برنامه‌های درسی و فرهنگی ارائه شده در این مؤسسات همه تحت کنترل آیینی (ایدئولوژیک) دولت چین بوده و مواضع آن کشور در خصوص موضوعاتی که به‌سختی می‌توانند در فرهنگ دموکراتیک توضیح داده شوند، را به‌گونه‌ای به افکار عمومی می‌قبولانند. شاید مقامات چینی و یا ناظران عادی این‌گونه مؤسسات را مانند آلیانس فرانسه و یا انجمن گوته پدیده‌هایی فرهنگی برای تبادل افکار و اندیشه‌ها تلقی نمایند، لیکن جوهره و ماهیت آیینی تعلیمات در مؤسسات چینی نمی‌تواند سنخیتی روشن با روح آزادی‌خواهی علمی و دانشگاهی داشته باشد. به گزارش واکر، ناظران عادی شاید توجه نداشته باشند که اساسنامه این‌گونه مؤسسات می‌گوید که قوانین چینی بر همه فعالیت‌های این موسسه‌ها جاری می‌باید باشد. علاوه براین هیچ نوع بحث و یا گفتگویی درباره تایوان و تبت نمی‌تواند در این مؤسسات مطرح شود. (همان منبع)

سرمایه‌گذاری‌های چین در دیگر کشورها می‌تواند ابعادی دیگر از سیاست "قدرت تیز" را توضیح دهد. در رابطه با سرمایه‌گذاری‌های اخیر این کشور در ایران به‌طور طبیعی نگرانی‌هایی در میان وطن دوستان به وجود آمده است. نشانه‌هایی ازاین‌گونه شیوه‌های نفوذ در سراسر جهان دیده می‌شود. طرح کمربند و جاده، موسوم به جاده ابریشم جدید، یکی از بلند پروازانه‌ترین پروژه‌های زیربنایی است که تاکنون به معرض اجرا در آمده است. به‌موجب این پروژه که از سال ۲۰۱۳ به اجرا در آمد، دولت چین سرمایه‌گذاری‌های گسترده‌ای را در بیش از شصت کشور جهان در بر می‌گیرد. بخش عمده تحلیلگران و نظریه‌پردازان این پروژه را نشانه گسترش نگران کننده قدرت چین می‌دانند. به گزارش شورای روابط خارجی در سال ۲۰۲۰هرچند که چینی‌ها این پروژه را گامی نوین برای مشارکت چین در توسعه بین‌الملل به‌حساب می‌آورند، این نگرانی وجود دارد که چین طرح دام گذاشتن برای دولت‌های

وام‌گیرنده باشد که قادر به بازپرداخت بدهی‌های خود نیستند. سری لانکا شاید یکی از روشن‌ترین نشانه‌های این به دام افتادن در این سرمایه‌گذاری‌ها باشد. درعین‌حال، جیبوتی، قرقیزستان، لائوس، مالدیو، مغولستان، مونته نگرو، پاکستان، و تاجیکستان، از جمله کشورهایی هستند که بیش از نیمی از بدهی خارجی خود را به چین بدهکارند. به همین دلیل، این بعد سیاست‌ها قدرت تیز به دیپلماسی به دام انداختن نیز مشهور شده است. به گزارش مرکز توسعه جهانی واشنگتن، شواهد روشنی وجود دارد که چین به کشورهای نیازمند و بسیار پرخطر وام می‌دهد و از آن به‌عنوان اهرمی برای اهداف غیر مرتبط با وام اصلی استفاده می‌کند.[۱۲۶] برای حل اختلافات سرمایه‌گذاری نیز دولت چین با تأسیس قیودی در قراردادها و ارجاع حل اختلاف به دادگاه‌های چینی، عملاً توانسته است نفوذ خود را در این حوزه‌ها نیز توسعه بخشد.

قدرت تیز و نقض حقوق بشر

رابطه میان نفوذ فرهنگی، که با سرمایه‌گذاری‌های وسیعی همراه و پشتیبانی می‌شود، با نقض سازمان‌یافته حقوق بشر را می‌بایست موردتوجه قرار گیرد. در حقیقت چین تحرکات و دیپلماسی پنهان چند چهره‌ای را دنبال می‌کند که شناسایی آن به‌آسانی امکان‌پذیر نیست. ولی این حقیقت را در پشت همه آن طرح‌ها نمی‌توان نادیده گرفت که حضور چین به‌عنوان یکی از مخالفان اصلی حقوق بشر و ارزش‌های دموکراتیک در کشورهای درحال‌توسعه، و یا دموکراسی‌های در حال ظهور، به استحکام مواضع مخالف دموکراسی کمک کرده است. در کشورهای درحال گذار به دموکراسی اروپای شرقی، چین با سبد سرمایه‌گذاری‌های پیچیده‌ای سعی کرده است فرآیند همگرایی این کشورها در فضای دموکراسی غربی را با چالش‌هایی مواجه سازد. به‌عنوان‌مثال با ابتکار ۱ + ۱۶ چین روابط دوجانبه‌ای را با کشورهای حوزه اروپای مرکزی و شرقی باز گشود تا بتواند از آن به‌عنوان اهرمی در تعاملات با اتحادیه اروپا نیز استفاده کند.[۱۲۷] طبیعی است که در مناطقی مانند بالکان غربی که منافع نخبگان سیاسی محلی با پنهان‌کاری و عدم شفافیت گره خورده است، سرمایه‌گذاری‌های چینی حصار

---

[۱۲۶] به گزارش گاردین با عنوان ابتکار جاده و کمربند چیست نگاه کنید
What is China's *Belt and Road* Initiative?

[127] Estonia, Latvia, Lithuania, Poland, Czech Republic, Slovakia, Hungary, Romania, Bulgaria, Croatia, and Slovenia) and five aspiring EU member states from the Western Balkans (Serbia, Bosnia and Herzegovina, Montenegro, Albania and Macedonia

محکمی برای حفظ اقتدار آن‌ها، و نقض آشکار حقوق بشر و اضمحلال نهادهای دموکراتیک، را به وجود می‌آورد. نفوذ اقتدار مرکزی و دولت‌محور چین بر این‌گونه سرمایه‌گذاری‌ها، قواعد حقوق بین‌الملل و معاهدات بین‌المللی را نادیده می‌گیرد کمااینکه در خصوص سند همکاری اخیر میان ایران و چین، متن توافقات با دست بالای چین هرگز آشکار نشده است. این در حالی است که صدای مردم در مقابله با ایران فروشی سرکوب و راه‌های گشایش دموکراتیک نیز مسدود شده است.

در کشورهای دیگر نیز سرمایه‌گذاری‌های دام‌محور چین بدون شفافیت و اطلاع مردم از محتوا و ماهیت قراردادها انجام شده است. نوع شکل‌گیری این قراردادها و سرمایه‌گذاری‌ها نشان می‌دهد که چین رابطه مستقیم با سران نظام‌های حاکم غیر دموکراتیک و نخبگان فرصت‌طلب را بر گشودن افقی شفاف ترجیح می‌دهد. این شیوه نفوذ زیر عنوان سرمایه‌گذاری و یا تعامل فرهنگی عملاً تأثیرات غیرقابل فرساینده‌ای بر نهادهای دموکراتیک و سرکوب آزادی‌های اساسی مردم دارد. به‌عنوان‌مثال و به دنبال شرکت رئیس‌جمهور چین در اجلاس گروه ۲۰ در سال ۲۰۱۸ در بوئنس آیرس نفوذ چین شتاب بیشتری به خود گرفت. در جریان همین اجلاس چین با آرژانتین یک سال به همکاری پنج‌ساله دوجانبه امضا کرد. سپس رئیس‌جمهوری چین به پاناما سفر کرده و قراردادی را برای توسعه نفوذ خود با آن کشور منعقد نمود. حضور چین در جمهوری دومینیکن و نیز السالوادور به دنباله این‌گونه طرح‌های توسعه نفوذ شکل گرفت. اکوادور نیز از نمونه‌های روشن نفوذ چین در امریکای جنوبی است. به گزارش نیویورک‌تایمز، قرارداد سرمایه‌گذاری برای تأمین تکنولوژی توسعه تأسیسات نظارت و کنترل توسط پلیس و نهادهای اطلاعاتی اکوادور از نمونه‌های روشنی است که از چشم ناظران دموکراتیک و مردم آن کشور پنهان مانده است.

وقتی السالوادور با رسمیت شناختن جمهوری خلق چین در سال ۲۰۱۸، دیپلماتیک خود را با این کشور برقرار ساخت، واقعیات این تغییر سیاسی از بازیگران اصلی دولت، بخش خصوصی و جامعه مدنی پنهان ماند تا اینکه پس مدتی توسط اعلامیه‌های رسمی اعلام شد. همین فضای همکاری دام‌افکن با جمهوری دومینیکن نیز به‌طور مخفیانه برقرار شد درحالی‌که نقض فاحش قانون اساسی این کشور بود. در مورد السالوادور، تلاش برای ایجاد یک منطقه ویژه اقتصادی که ۱۴ درصد از خاک کشور را در مناطق استراتژیک ساحلی مؤثر واقع شده و به شرکت‌های چینی امتیازات ترجیحی گسترده‌ای را اعطا کرد. حضور رئیس‌جمهور چپ‌گرای السالوادور به همراه رهبران پاناما، دومینیکن، و کوبا در نمایشگاه شانگهای که منجر به توافقات گسترده‌ای شد را نمی‌توان به‌آسانی گرفت. به همین دلیل هم

بود که نخست‌وزیر ژاپن در جریان دیدار رئیس‌جمهوری السالوادور از توکیو به او هشدار داد که مواظب باشند به تله چینی‌ها نیفتند. تأسیس انستیتوی مطالعات کنفوسیوس در دانشگاه السالوادور و کلاس‌های آموزش زبان چینی (ماندارین) به همراه بورسیه‌هایی که در اختیار این کشور قرار گرفت، همانا بخشی از همان دیپلماسی دام‌افکن چین برای نه‌تنها این کشور بلکه دیگر کشورهای امریکای لاتین نیز می‌باشد. نقش دیپلماسی مردمی که درواقع چهره پنهان قدرت تیز را نشان می‌دهد از طریق توافقات فرهنگی، تولیدات سینمایی، و سریال‌های تلویزیونی نیز می‌بایستی به این حرکات با کشورهای امریکای لاتین اضافه شود.

وقتی به این موارد با دقت بیشتری توجه شود این واقعیت عیان می‌گردد که چین موضوع نفوذ را نه‌فقط در قالب قراردادهای سرمایه‌گذاری و اقتصادی، بلکه به اهدافی آیینی و سیاسی دنبال می‌کند. این اهداف چیزی به‌جز باوراندن نظام دولت‌محور و مداخله‌گرایانه توسعه به‌عنوان الگویی برای دیگر کشورها و دور ساختن آنان از اندیشه‌های حقوق بشری و فردگرایانه نمی‌باشد. بی‌تردید نهادهای جامعه مدنی و سیاست‌گذاران مستقل ناگزیر هستند برای درک پیامدهای چگونگی تأثیر چنین توافقاتی تلاش‌های بیشتری داشته و سعی کنند با ابعاد مفهوم قدرت تیز خود و جامعه را آگاه سازند.

فصل نوزدهم

قدرت تیز و تهدید دموکراسی

دولت‌های مستبد امروزی - به‌ویژه چین و روسیه - از "قدرت تیز" برای نشان دادن نفوذ خود در سطح بین‌المللی با هدف محدود کردن آزادی بیان، گسترش سردرگمی و تحریف محیط سیاسی در دموکراسی‌ها استفاده می‌کنند. قدرت تیز رویکردی به امور بین‌المللی است که معمولاً شامل تلاش برای سانسور یا استفاده از دست‌کاری برای از بین بردن یکپارچگی نهادهای مستقل است.

مرسیتوفر واکر،
ژورنال دموکراسی

پرسش‌ها: اگر قدرت داشتن برای یک کشور به‌منزله توانایی نظامی و استراتژیک برای بازدارندگی و یا تغییر رفتار دیگران است، چگونه پاره‌ای از کشورها می‌توانند بدون اعمال این‌گونه قدرت سخت سیاست‌های خود را بر دیگران اعمال نمایند؟ مدل روسی اعمال این‌گونه قدرت چیست و چگونه عمل می‌کند؟

طرح موضوع

امروزه جوامع دموکراتیک با نگرانی‌هایی از جانب شکل نوینی از تهدید که به‌ویژه از جانب روسیه و چین که ثبات دموکراتیک آنان را نشانه رفته است مواجه شده‌اند. قدرت تیز

و یا بران که برای توضیح تهدید روسیه و چین توسط کریستوفر واکر، معاون بنیاد ملی دموکراسی، ابداع شد، به توانایی شیطانی برای نفوذ بر دموکراسی‌ها از طریق توزیع اخبار نادرست در رسانه‌ها، دست‌کاری‌های اطلاعاتی سایبری، گمراه کردن افکار عمومی، و یا سرمایه‌گذاری‌های دام افکن صورت می‌گیرد. ازآنجایی‌که شرایط جهانی شدن از طریق بی‌مرز ساختن جهان جوامع دموکراتیک را با کشورهای اقتدارگرا در هم‌جواری قرار داده است، فرصت بی‌نظیری برای اقتدارگرایان فراهم آورده است تا با دست‌کاری در اطلاعات و گمراه کردن افکار مردم، به‌نوعی بکوشند تا جوامع دموکراتیک را به تشتت و قطب‌بندی کشانده و از آب گل‌آلود برای خود بهره بگیرند. از طرف دیگر ضرورت مبادلات اقتصادی و تجاری، همکاری‌های علمی میان دانشگاه‌ها و اندیشکده‌ها، رفت‌وآمدها، و نیز شبکه‌ای شدن رسانه‌های جمعی، مرزهای متعارف میان جوامع باز و دشمنان آن (دموکراسی و اقتدارگرایی) را در هم ریخته و فضایی مناسب برای باز تعریف رقابت‌های پیشین و امتداد آن‌ها در طول مرزهای جدید دموکراسی‌خواهی و دشمنان آن را باعث شده است. در حقیقت، اقتدارگرایی دوران جنگ سرد که در درون مرزهای مشخص سرزمینی خانه داشت، و بنا بر ملاحظات جغرافیای سیاسی سعی می‌کرد نفوذ خود را در مجاورت جغرافیایی، و یا از طریق نظام‌های سیاسی نیابتی توسعه بخشد، امروزه این فرصت را پیدا کرده است تا در فضایی جهانی جای پای محکمی برای خود در دموکراسی‌ها باز کند. این دگرگونی‌های بنیادین در ساختار جامعه بین‌المللی برای نظام‌های اقتدارگرا فرصتی بی‌نظیر فراهم آورده است تا با ابداع روش‌های جدید، و بی‌نیاز به استراتژی‌های دوران جنگ سرد، به بدنه دموکراسی‌ها نفوذ کرده و تهدیدهای متفاوت از پیش را متوجه آنان سازند. این تغییرات سیاسی جهانی و دگرگونی‌هایی که در درون و ماهیت سیستم بین‌المللی در حال اتفاق است، و به‌نوبه خود اساساً مفهوم بین‌المللی بودن را به سود فضای جهانی بودن بی‌مرز رو به تحلیل می‌برد، توانایی نظام‌های سنتی غیر دموکراتیک را برای بر هم زدن نظم بازی‌های پیشین و ایجاد تهدیدهایی به آزادی‌خواهی و دموکراسی افزایش داده است. در نتیجه قدرت‌های غیر دموکراتیک و منزوی پیشین، به بازیگرانی توانمند تبدیل شده‌اند. حتی قدرت‌های محلی نیز این امکان را یافته‌اند که در شرایط جهانی شدن جای پایی برای خود باز کنند؛ بنابراین، بی‌دلیل نیست که چین توانسته است توسعه خود بر سرنوشت سیاسی و اقتصادی تقریباً همه افریقا و بخش بزرگی از امریکای لاتین برقرار سازد. یا جمهوری اسلامی ایران توانسته است با به چالش کشیدن معیارهای پیشین عدم مداخله در حقوق بین‌الملل، حضور خود را در افریقا و یا امریکای لاتین هموار و تثبیت نماید.

این دگرگونی‌های بنیادین در ساختار نظام بین‌المللی و ساز و کارهای نوین نفوذ و توسعه، مفاهیم معارضه و نبرد به معنی متعارف آن را نیز به چالش کشیده است. از جمله ویژگی‌های بارز این دگرگونی‌ها تغییر در رقابت‌جویی و مفهوم نبرد به معنی متعارف آن است. امروزه نبرد برای توسعه نفوذ سیاسی، دارد آرام‌آرام در جایگاه مهم و تعیین‌کننده‌ای نیز در نبردهای مسلحانه باز می‌کند و هدفش از این نبرد به تحلیل کشاندن مفاهیم آزادی‌خواهی و دموکراسی است. درحالی‌که مفهوم پیشین نبرد به معنی جنگ کردن می‌توانست در هرکجای جغرافیای سیاسی جهان و میان هر کشوری با رقیبی خطرناک و یا متجاوز صورت پذیرد، امروزه نبردهای سیاسی نوین یک خط مرزی روشن میان دو گروه از کشورها ترسیم کرده است. این خطی است که دموکراسی و حاکمیت مردم را از نیروهایی که باور و یا تمایلی به آزادی‌خواهی ندارند جدا می‌سازد. افزون براین، درحالی‌که در نبردهای پیشین طرفین سیاست‌های متعارضی را مقابل یکدیگر قرار می‌دادند، نفرت و دشمنی ماهیتی متقابل داشت، و نیروهای درگیر در نبردها عموماً ارتش‌های منظم بودند، در نبردهای سیاسی نوین سیاست‌های تخریب یک‌جانبه، نفرت پراکنی و ایجاد دشمنی یک‌سویه و هدفمند می‌باشد. نیروهای درگیر همچنین نیروهای درگیر در مبارزه و آنانی که هدف مبارزه و تخریب می‌باشند، اشکال سازمان‌یافته نظامی و استراتژیک ندارند. لذا مقابله با آنان دشوارتر و پیچیده‌تر شده است. درواقع، نبرد از سوی دشمنان حاکمیت انسان علیه آزادی‌خواهی و دموکراسی‌طلبی به‌طور یک‌جانبه شکل گرفته است. درعین‌حال نمی‌توان این واقعیت را نیز نادیده انگاشت که در نبردهای سیاسی نوین موضوعات هویتی به‌مراتب بیش‌ازپیش برجسته شده است. به‌عنوان مثال در معارضات مسلحانه پیشین موضوعات و انگیزش‌های ملی‌گرایانه و یا آیینی نقشی قاطع در ماهیت جنگ ایفا می‌کردند. ولی در نبردهای سیاسی نوین، هویت آزادی‌خواه هدف انگیزه‌های شیطانی نابود کننده قرار گرفته است. از این‌روی حتی ذات انگیزش‌های هویتی نیز جای خود را از تلاش برای وابستگی‌های ملی، سیاسی، و یا آیینی به بیزاری و دشمنی نسبت به هویت آزادی‌خواه و دموکراتیک داده است. به همین دلیل تعریف و ایجاد هویت با انگیزش‌های حقوق بشری و آزادی‌خواهی آمیخته شده است و این تحولی است که نظام‌های اقتدارگرا نمی‌توانند آن را تحمل کنند. نتیجه مستقیم یک چنین تقابل یک‌سویه با دموکراسی‌خواهی، رفتارهای میان گروهی را نیز متأثر ساخته است. درواقع نبرد سیاسی یک‌جانبه و بی‌دلیل اقتدارگرایی با آزادی‌خواهی، هویت‌های فردی را نیز در امتداد همین خطوط نبرد سیاسی سوق می‌دهد. یک گروه تمام تلاش خود را در آرایش سیاسی با محافظه‌کاری، مصلحت طلبی، و قدرت‌طلبی سامان می‌دهند، درحالی‌که گروه دیگر اساساً هویت خود را در رابطه‌ای نظام‌وار با آزادی‌خواهی، حقوق بشر، و دموکراسی گرایی تعریف می‌کند.

قدرت تیز (بران یا بی‌محابا)

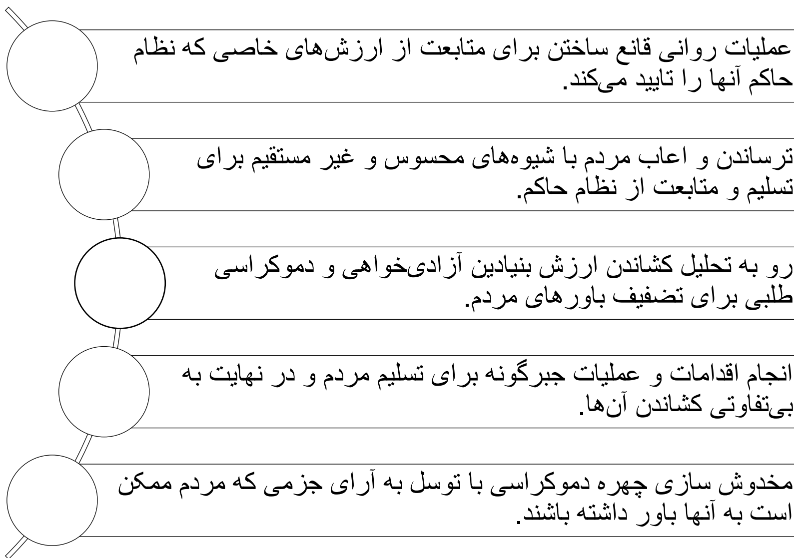
این دگرگونی‌ها در ماهیت نبرد مفهوم قدرت تیز، و یا حمله غیرنظامی بی‌محابا، را در مرکز توجهات قرار می‌دهد. قدرت تیز آنی است که به‌عنوان نیروی محرکه اصلی نبرد سیاسی می‌کوشد مبانی دموکراسی و آزادی‌خواهی را تضعیف و آن را به‌سوی تخریب بکشاند. مبانی دموکراسی خواهی و آزادی عبارت‌اند از:

- تکثر سیاسی یعنی احترام و پذیرش نظرات مخالف و همه کسانی که نسبت به سیستم سیاسی موجود در کشوری اعتراض دارند.
- آزادی رسانه‌های جمعی و عمومی برای اشاعه و پیشبرد اندیشه‌های آزاد ولی با حفظ مسئولیت اجتماعی برای منافع جمع و خیر عمومی.
- آزادی در اندیشه‌های آکادمیک و دانشگاهی به‌عنوان مرجعی که توسط آن نظریات مردم مورد تحلیل قرار گرفته و از لحاظ اجتماعی و سیاسی به شکل نظریه درمی‌آیند.

با هدف قرار دادن این سه پایه شکل‌گیری و ادامه حیات فعال و سازنده جوامع دموکراتیک، طراحان و کاربران قدرت نیز از طریق ساز و کارهایی مانند رسوخ کردن در بدنه جامعه، فریب افکار عمومی، توزیع اطلاعات غلط، خرابکاری‌های سایبری و اطلاعاتی، نفوذ در پردیس‌های دانشگاهی، دزدی مالکیت معنوی، و هر نوع ابزار دیگری که بتواند فریب دادن را پیش ببرد استفاده می‌کنند.

در نبرد سیاسی از طریق اعمال اقدامات پیش برنده قدرت تیز، نوعی عملیات فریب‌های روان‌شناسانه نیز موردتوجه قرار می‌گیرد تا بتوانند مرحله نهایی ساز و کار قدرت نرم یعنی استفاده از قطب‌بندی‌های موجود در جامعه که نظام سیاسی لیبرال نتوانسته است آن‌ها را مرتفع نماید، را نیز در خدمت دشمنان دموکراسی قرار دهد. این عملیات نه‌تنها در جوامع دموکراتیک بلکه در درون جامعه اقتدارگرا نیز به اجرا درمی‌آید تا بتواند از طریق شست‌وشو و در کنترل گرفتن افکار عمومی آن را برای سیاست‌های تهاجمی همراه سازد. به همین دلیل موضوعات آیینی و مسلکی مانند برافراشتن پرچم‌ها و نمادها، شعائر و جلسه‌های آیینی، برجسته ساختن سمبل‌های تاریخی اسطوره‌ای، و عملیات روان‌شناسانه تقدیس سازی و پرستش رهبران سیاسی از ویژگی‌های برجسته جوامع اقتدارگرا هستند. در این‌گونه جوامع انتظار این است که مردم بی‌اراده و گوش‌به‌فرمان برای همان سیاست‌های حاکم برای استقرار

هر چه بیشتر اقتدارگرایی و استبداد سیاسی باشند. طرح‌ها و سیاست‌های عمده‌ای که این‌گونه عملیات فریب را سامان می‌بخشند، به‌طور طبیعی پیچیده بوده و از الگوی مشخصی متابعت نمی‌کنند. تکیه خاصی بر روی هریک از اشکال فریب نخواهد بود. بلکه بنا بر نیاز آن اشکال با یکدیگر آمیخته و به‌طور هماهنگ در بخشه‌ای عملیاتی مختلف و بافت اجتماعی موردنظر به کار گرفته می‌شوند. گاهی افرادی را هم که علی‌رغم زندگی در جوامع دموکراتیک هنوز پذیرای ارزش‌های آزادی‌خواهی نشده‌اند، مانند گروه‌های راست‌گرا، تبعیض نگر، و فاشیستی را نیز به خدمت خود درمی‌آورند. ولی در مجموع می‌توان عملیات نفوذ و متزلزل سازی جوامع دمکراتیک را به پنج دسته به شرح زیر تقسیم کرد.



این‌گونه شیوه‌های عملیاتی قدرت تیز را می‌توان در آثار و کتاب‌هایی که از متفکران پیشین مانند سان تزو متفکر چینی قرن پنجم میلادی در کتابی با عنوان هنر جنگ[۱۲۸] جستجو کرد. اساس بحث او این است که باید فهم دقیقی از اینکه در چه شرایطی مبادرت ورزیدن به جنگ مستقیم نظامی و کاربرد قدرت سخت ضروری است و در چه شرایطی باید از آن احتراز کرد، به دست آید. در حقیقت، در شرایط زمانی خاص خود، سان تزو به اعمال قدرت هوشمندانه برای ضربه زدن به دشمن توصیه می‌کند و می‌آموزد که چگونه باید دشمن

[128] Sun Tzu, *The Art of War*.

را فریب داد تا حتی بدون توسل به درگیری نظامی مستقیم او را از پای درآورد. در برهه زمانی خیلی دورتری پیش از ماکیاولی، تزو فریبندگی روباه گونه را هنری می‌داند که به‌موجب آن وقتی قوی هستید ضعیف به نظر برسید و هنگامی‌که ضعیف هستید هنوز بتوانید دشمن را بترسانید. دو افسر نیروی هوایی چین در کتابی که در سال ۱۹۹۹به تحریر به نام *جنگ نامحدود: طرح چین برای نابودی امریکا* درآوردند، همان روش پیشنهادی تزو را باز تعریف کرده و توضیح دادند که چگونه چین می‌تواند از طریق ابزارهای مختلف، حریفانی قدرتمند مانند ایالات‌متحده امریکا از نظر فناوری شکست دهد. (لیانگ و چیسانگ سو، ۱۹۹۹) این کتاب به‌جای تمرکز بر رویارویی مستقیم نظامی، ابعاد انواع مختلف نبرد مانند جنگ سیاسی شامل استفاده از ابزارهای قانونی و اقتصادی به‌عنوان اهرم فشار بر رقیب و بدون نیاز به اقدام نظامی مستقیم را توضیح می‌دهند. به‌موازات همین اندیشه‌ها، دکترین ژراسیموف، رئیس ستاد مشترک ارتش روسیه، در سال ۲۰۱۳ ابعاد دیگری بر مفهوم جنگ تیز از نگاهی روسی افزود. هرچند که تاکتیک‌های پیشنهادی وی هنوز بر نظریه‌های جنگ سرد است، ماهیت ترکیبی و پیوندی نقطه نظرات او به‌عنوان یکی از مؤثرترین دکترین‌های نبرد سیاسی علیه دموکراسی‌های غربی شناخته شده است. (مک کیو، ۲۰۱۷) این نکته کوتاه شایان ذکر است که هرچند هر دو اثر معاصر مذکور در خصوص نبردهای سیاسی روسیه و چین علیه ایالات متحده امریکا را توضیح می‌دهند، از نقطه نظر روش‌شناسی مدل چینی فریبنده‌تر و نامحسوس‌تر است درحالی‌که مدل روسی بی‌محابا به کاربرد قدرت تیز در نبرد سیاسی علیه دموکراسی تأکید دارد.

مدل روسی قدرت تیز

برای سهولت در توضیح مدل روسی قدرت تیز بخش‌هایی از مقاله‌ای با عنوان "سه پایه در حال سقوط روسی" توسط دو تحلیلگر امریکایی،[۱۲۹] مدل روسی قدرت که در نشریه منافع امریکا انتشار یافته است، را با توضیحاتی در اختیار خوانندگان قرار می‌دهیم. در ابتدا باید بار دیگر یادآوری کرد که نبرد سیاسی با هدف ضربه وارد ساختن به دمکراسی غربی توسط سرویس‌های اطلاعاتی و امنیتی کشورهای روسیه و چین انجام می‌شود. اجزا و دامنه‌های این نبرد سیاسی نوین پیچیده، چندلایه، و فریبنده است و علاوه بر حوزه دیپلماسی، جریانات سرمایه‌گذاری‌های گسترده، توسعه زیرساخت‌ها، خرید دارایی‌های خارجی، قراردادهای

---

129 Neil Barnetett and Andrew Foxall. (2020). Collapsing the Russian Tripod.

مشارکت و تولید مشترک با رسانه‌ها، پردیس‌های دانشگاه‌ها و محافل علمی را نیز به میدان‌های نبرد نفوذ و دخالت پنهانی تبدیل ساخته است. افزون بر این اشکال تهاجمی‌تری مانند عملیات جاسوسی، حملات سایبری، و سرقت مالکیت معنوی را نیز در بر می‌گیرد. ولی می‌توان این‌گونه لایه‌های پیچیده اعمال قدرت تیز توسط روسیه را به‌اختصار به شرح زیر توضیح داد.

اولین مقوله کاربرد قدرت تیز در نبرد سیاسی مدل روسی با دموکراسی‌ها دربرگیرنده انتشار اطلاعات نادرست، استفاده مغرضانه از اخبار موجود، دست‌کاری داده‌ها و اطلاعات فردی، می‌باشد. هدف از این گونه اقدامات این است که آن‌ها می‌کوشند اعتماد مردم به حقوق بشر و دموکراسی را متزلزل ساخته و آن‌ها را دلسرد نمایند تا بتوانند با تکیه و اختلافات بالقوه‌ای که در آن جوامع وجود دارد و رخنه با اندیشه‌های مردم، آن جوامع را دچار قطب‌بندی و تشتت نمایند. به‌عنوان مثال در سال ۲۰۱۳ در رسانه‌های روسی خبری منتشر گشت مبنی بر اینکه یک دختر سیزده‌ساله در آلمان توسط چند مهاجر ربوده و مورد تجاوز قرار گرفته است. ازآنجایی‌که پلیس آلمان نتوانسته بود متجاوزان را شناسایی کند، رسانه‌های روسی از طریق استفاده از رسانه‌های اجتماعی مانند شکل دادن به گروه‌های فیس‌بوکی، موضوع بیشتر دامن زدند تا بتوانند نظر گروه‌های راست‌گرای آلمان را علیه دولت آن کشور به خود جذب کنند. بعد از مدتی معلوم شد که این خبر به‌طور کامل جعلی بوده است. هدف آن‌ها این بود که به دنبال تصمیم آنگلا مرکل برای پذیرش کسانی که از جنگ‌های داخلی سوریه فرار کرده بودند، جامعه آلمانی به سوی دوقطبی شدن بکشانند تا خطر همگرایی اروپا برای روسیه را کاهش دهند. منسوب ساختن تظاهرات ناراضیان در شهرهای مختلف در اروپای شرقی سابق به سفارت امریکا از نمونه‌های دیگری فریب‌کاری‌های اطلاعاتی و خبری روسی می‌باشد؛ و یا روس‌ها از چند سال پیش بحران اکراین را ناشی از برنامه‌های ناتو می‌دانستند. نقش شبکه خبری آرتی روسیه با سرمایه‌ای معادل با بیش از یک میلیارد دلار در سال ۲۰۲۰ در متشنج ساختن فضای افکار عمومی اروپا را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت. ساختن عناوین جعلی برای افرادی که هرگز صلاحیت دانشگاهی و یا علمی ندارند و از آنان چهره‌های فرهیخته و علمی ساختن که امروزه در میان هواداران جمهوری اسلامی در خارج از کشور اغلب مشاهده می‌شود، نیز مشابه همان الگوی روسیه عملیات فریب از طریق شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌ای است.

نکته جالب اینکه مرکزیت این‌گونه اطلاعات از سرزمین روسیه فراتر رفته و به شیوه‌ای غیرمتمرکز در حاشیه‌های جوامع دموکراتیک و یا در حال گذار قرارگرفته‌اند تا بتوانند

تأثیرگذاری بیشتری بر شیوه اداره مطلوب دموکراسی‌ها داشته باشند. به‌عنوان‌مثال آژانس تحقیقات امنیت مستقر در سنت پیترزبورگ دفاتر خود را به بخش‌هایی از جهان غرب انتقال داده است و یا تلگرام که مرکز آن در همان شهر سن پیترزبورگ قرار دارد، از طریق امارت متحده عربی مدیریت و سازماندهی می‌شود. وقتی به کارکرد نوع فعالیت‌های اطلاعاتی روسی در خارج از کشور دقت نماییم در می‌یابیم که روس‌ها توانستند با در اختیار گرفتن اندیشه‌های ناآگاه مردم در بخش‌هایی از دموکراسی‌ها آن‌ها را به تصمیماتی وادار کنند که به زیان دموکراسی تمام شود. سر و صداهایی که در خصوص پیروزی ترامپ در دوره انتخابات ریاست جمهوری پیشین مطرح شده و می‌کوشید نقش روسیه را در آن توضیح دهد، برخاسته از نگرانی از همین مدل روسی نبرد سیاسی بوده است. شایان ذکر است که هرگاه اطلاعات غلط و مخدوش در نزد افکار عمومی پراکنده شوند، به‌سرعت می‌توانند پایه‌های دموکراسی یعنی تکثر سیاسی و نیز آزادی اعتقادات و مطبوعات را رو به تحلیل برده و تضعیف نمایند. به همین دلیل مدل روسی نبرد سیاسی از طریق کاربرد قدرت تیز شکل تهاجمی و گسترده‌ای به خود گرفته است. این الگوی رفتاری متمرکز و ساماندهی شده توسط سرویس‌های اطلاعاتی روسی در عمده کشورهای همسایه این کشور و در میان متحدان نزدیک آن مورداستفاده قرار می‌گیرد تا با انحراف افکار عمومی از موضوعات پایه‌ای جامعه مانع از فهم صحیح حقایق و شکل‌گیری نهضت‌های رهایی‌بخش گردد. در حقیقت، با اشغال فضای رسانه‌ای اجتماعی از طریق موضوعاتی که هرگز نمی‌توانند با حیات سیاسی و اجتماعی واقعی مردم مرتبط باشند، مدل روسی به‌خوبی توانسته است بخش اعظمی از مردم را به گمراهی و انفعال بکشاند.

پول‌شویی سیاسی از دیگر ابزارهای این نوع نبرد سیاسی علیه دموکراسی‌ها بوده است روزها اغلب با برقراری ارتباطات و تنی و یا حتی ترساندن روزهای مقیم اروپا به‌ویژه آلمان می‌کوشد تا نفوذ خود را در بافت عمومی و اجتماعی آن کشورها تعمیم دهند. علاوه براین ممکن است که درصدی از عواید حاصل از کسب و کارهای روس‌های ساکن آن کشورها را به‌عنوان باج و برای تسهیل در انتقال پول‌های آنان به کشور مادر از آن خود سازند. تجارت مواد مخدر، الماس، و جواهرات، و نیز قاچاق انسان برای مقاصد آلوده از مواردی دیگری است که این شکل قدرت تیز را تکمیل می‌کند.

نقش نیروی انسانی در عملیات جاسوسی از دیگر ابعاد کاربرد نبرد سیاسی توسط روسیه علیه دموکراسی‌های غربی است. تفاوتی که میان این نقش و اشکال کلاسیک جاسوسی وجود دارد این است که با استفاده از ابزارهای تکنولوژیکی و اطلاعاتی و با آمیختن آن عملیات جاسوسی با اهداف مسلکی (ایدئولوژیک) آن را پیچیده‌تر ساخته‌اند. در این ارتباط و

از دیرباز روس‌ها در کشورهای ایتالیا و یا اتریش نفوذ فوق‌العاده‌ای داشته و با ثروتمندان این کشورها ارتباطاتی عمیقی برقرار کرده بودند. رقصیدن آقای پوتین با وزیر خارجه اتریش در مراسم عروسی از نمونه‌های روشن نفوذ روس‌ها در دموکراسی‌های غربی است.[۱۳۰] همین عملیات جاسوسی ممکن است به کشورهای در حال گذار به دموکراسی نیز به کار گرفته شود.

یک مثال می‌تواند موضوع را بهتر روشن کند. در سال ۲۰۱۰ در جریان یک عملیات ضد جاسوسی از آنا چاپمن که سر حلقه گروهی از نفوذی‌های روسیه با عنوان "حکایات ارواح" فعالیت می‌کردند دستگیر شد.[۱۳۱] برخلاف روش‌های جاسوسی پیشین که در بخش‌های حیاتی و استراتژیک نظامی و سیاسی رسوخ کرده و عمل می‌کردند، افرادی که در مشاغل عادی اداری و یا خدماتی بودند، و بیشتر در حومه شهرها زندگی می‌کردند، هدف عملیات جاسوسی چندین ساله بودند. آنا چاپمن که به خریدوفروش املاک و مستغلات اشتغال داشت به همراه گروه خود توانسته بود نفوذ عمیقی در میان مردم عادی، دانشگاهیان، و یا حتی دست‌اندرکاران بخش خصوصی و دولتی ایجاد کند. این دستگیری ضربه سنگینی به عملیات نبرد سیاسی روسیه بود. آنا بعد از آزادی در روسیه به‌عنوان مدل لباس‌زیر زنانه پروژه‌ای اقتصادی را تأسیس کرد و تبدیل به یک شخصیت تلویزیونی تبدیل شد که همواره از گروه‌های وفادار سیاست‌های کرملین حمایت می‌کرد. البته باید تذکر داد که روس‌ها توانسته بودند در سطوح پایین‌تر اجتماعی نیز افرادی را که در مشاغل خدمات مانند گروه‌های نظافتچی، تحویل دهند بسته‌های پستی و یا نامه‌ها در خدمت خود بگیرند تا بتوانند به شیوه‌ای ظریف در اعماق افکار عمومی طبقه متوسط و پایین جامعه امریکایی راه یابند.

نقش مرکزی فدراسیون جهانی روسیه که با مأموریت دانشگاهی در عملیات نبرد سیاسی مشارکت دارد را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت. فدراسیون که در سال ۲۰۰۷ توسط شخص پوتین راه اندازی شد، به‌عنوان مثال توانست سه مرکز دانشگاهی در ادینبورگ، آکسفورد، و دورهام انگلستان تأسیس کند و به‌سرعت ارتباطات گسترده‌ای را با محافل دانشگاهی انگلستان برقرار نماید. ولی این نفوذ ابعاد عمیق‌تری را نیز به خود گرفته است. به‌عنوان مثال، همان مدل فشار به مراکز انتشارات دانشگاهی که توسط چینی‌ها دنبال شده بود، موردتوجه روس‌ها هم قرارگرفته است. به‌عنوان شاهدی بر این مدعا می‌توان به اثر برجسته‌ای از یک

---

130 https://www.bbc.com/news/world-europe-56280898

131 https://www.politico.com/states/new-york/albany/story/2012/01/the-big-russian-life-of-anna-chapman-ex-spy-067223

نویسنده روسی تبار با عنوان "چه کسی مالک روسیه است؟" اشاره کرد که قرار بود توسط انتشارات آکسفورد به چاپ برسد.[۱۳۲] ولی در اثر فشارهای روسیه آکسفورد از تعهدات خود سرباز زد. درنهایت این اثر توسط یک ناشر کوچک امریکایی به چاپ رسید.

این‌گونه اقدامات در فضای پساحقیقت‌جویی، یعنی دورانی که قضاوت مردم احساسات و عواطف و حتی تعصبات بی‌مورد همراه شده است، کاربرد بهتری می‌تواند داشته باشد. نظام‌های سیاسی اقتدارگرا از این موقعیت به بهترین وجه ممکن برای توسعه نفوذ خود استفاده می‌کنند. اینترنت، رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی، و بنگاه‌های خبرپراکنی همه نقش مهمی در توفیق آن نظام‌های سیاسی برای کنترل اندیشه و ذهنی مردم ایفا می‌کنند. طبیعتاً در مورد خاص اروپا، ظهور ناسیونالیسم افراطی، امواج مهاجرتی، خروج انگلستان از اتحادیه اروپا، و روابط آسیب‌دیده با امریکا بهترین زمینه را برای نفوذ روسیه و چین فراهم آورده است. بی‌تردید نظام‌های اقتدارگرا با مشاهده ثبات سیاسی، رفاه و آرامش در دموکراسی‌ها نمی‌توانند در قبال نفوذ این ویژگی‌هایی دموکراسی به جوامع خود بی‌تفاوت بمانند. به همین دلیل انواع روش‌های مخرب در نبرد سیاسی از طریق قدرت تیز را به کار می‌گیرند تا در حقیقت قدرت خویش را از اضمحلال مصون سازند. هرگاه به کشورهای درحال‌توسعه و هم‌جوار روسیه نیز نگاه کنیم درمی‌یابیم که احساس خطر از بابت تحولات این‌گونه جوامع به‌سوی دموکراسیخواهی و آزادی‌طلبی، روسیه را وا می‌دارد تا همان نفوذ خویش را برای جلوگیری از استقرار حکومت‌های مردمی در این کشورها به کار گیرند. در پایان مناسب است خواندن کتابی با عنوان *دموکراسی‌ها و رژیم‌های اقتدارگرا*[۱۳۳] را برای دریافت جزئیات بیشتر مدل روسیه نفوذ و قدرت خوانندگان توصیه نماییم.

---

132 A Book Too Far. (2014). *The Economist*.

133 Natasha Lindstaedt and Andrea Kendall Taylor. (2019). *Democracies and Totalitarian Regimes*. Oxford University Press.

فصل بیستم

ابعاد ایدئولوژیک حکومت طالبان

به احترام مبارزات دختران و بانوان افغانستان و مبارزه بی‌پایان آنان برای رها شدن از حکومت متحجران تاریک اندیش، و تلاش برای آزادی، یاد گرفتن، ارتقای علم و دانش، و آگاهی.

پرسش‌ها: چرا حکومت طالبان با فراگیری علم و دانش نوین موافق نیست؟ چه ابعاد آیینی در باور طالبان مانع از حضور زنان و دختران در عرصه یادگیری و کسب علم می‌شود؟ این ابعاد از چه دیدگاه و قرائت خاصی از دیانت اسلام سرچشمه می‌گیرد؟ جایگاه تاریخی این قرائت کجاست؟ چرا و چگونه این قرائت به گفتمان سیاسی خشن و سرکوبگری تبدیل شد؟[۱۳۴]

طرح موضوع

مدارس افغانستان برای سال تحصیلی نوین بازگشایی شدند، درحالی‌که دختران به دلیل مخالفت طالبان با تحصیل آن‌ها از فراگیری دانش و علم باز ماندند. درحالی‌که این مخالفت واکنش‌های داخلی و جهانی را به دنبال داشته است، معتقدان به دیانت اسلام نیز با رجوع به متون دینی استدلال می‌کنند که ممنوعیت تحصیل دختران با نص صریح قرآن و گفتمان

[۱۳٤۱۳٤] این نوشتار را پس از سلطه مجدد طالبان بر افغانستان به یاد برادران و خواهران افغانستانی تهیه و انتشار دادم. سپس در یک برنامه تلویزیونی هم مفصل آنرا توضیح دادم. امید که همدلی و ادای دینی به آن مردم شریف و ستم‌دیده باشد.

دینی مطابقت ندارد؛ بنابراین آنچه طالبان می‌پندارند و براساس آن عمل می‌کنند نمی‌تواند برخاسته از آموزه‌های دینی صحیح باشد. به‌عنوان با تکیه در امر مساوات در مبحثی الهی توضیح می‌دهند که پروردگار عالم انسان‌ها را از بدو خلقت برابر آفریده و از روح خود در کالبد آنان دمیده است تا به‌عنوان بندگان خدا، یار و مونس یکدیگر باشند و آفریده شده‌اند تا {به‌گونه‌ای مساوی و بدون تبعیض} به شناخت خدای خود و عبادت او بپردازند. آنچه از نقطه نظر اسلام سند برتری می‌باشد، فقط به عوالم روحانی مربوط است زیرا خداوند در سوره حجرات آیه ۱۳ تصریح داشته است "ان اکرمکم عندالله اتقاکم". یعنی فقط در زمینه پرهیزگاری و پاکی انسان‌ها با یکدیگر متفاوت می‌باشند، و تشخیص این پرهیزگاری نیز فقط در اختیار خداوند است؛ بنابراین باید با یکدیگر با روح احترام و مساوات رفتار کنند. یا در آیه ۹ از سوره زمر تنها نابرابری ممکن را میان آنان می‌داند که براساس شناخت و فهم از یکدیگر متمایز می‌شوند: "هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون." آیه دیگری نیز از میان آیات و احادیث برای توضیح امر برابری میان بندگان خداوند مورد استناد قرار می‌گیرد. در سوره علق، آیات ۱ تا ۵ این‌گونه به اهمیت آن را توضیح می‌دهد: "بخوان به نام پروردگار آفریننده خود. کسی که انسان را از لخته خون آفرید. بخوان به نام پروردگار گرامی خود، کسی که به‌وسیله قلم یاد داد انسان آنچه را نمی‌دانستید." این‌گونه معتقدان به اسلام توضیح می‌دهند که فراگیری علم و دانش بدون تفکیک جنسیتی بوده است؛ بنابراین همه باید این فرصت را داشته باشند تا بیاموزند و در ترویج علم و دانش کوشا باشند.

اگر دیانت اسلام این‌گونه فراگیر علم و دانش را موردتوجه قرار داده است، چرا گروهی از معتقدان دیانت اسلام بر روی این منابع الهام چشم فرو می‌بندند؟ چه پیش‌زمینه‌هایی موجب بروز قرائت‌ها و تفاسیری شده است که با نص قرآن در تضاد قرار گرفته ولی در عین حال خود را نماینده اسلام می‌دانند؟ آیا این آیات در حکم محکمات هستند و یا در گروه متشابهات قرار می‌گیرند؟ و فرضاً که از نوع متشابهات باشند، آیا باید خوانش آن‌ها می‌تواند در تضاد با روح برابری در آیات محکم قرار گیرد؟ آیه ۷ در سوره آل عمران حاکی از این است که آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند. افرادی آیات متشابه را دستاویزی برای ایراد شک و شبهه و ایجاد فتنه بین مسلمانان قرار می‌دهند. مثلاً آیات آموزنده ضرورت علم و دانش و نیز برابری همه آفریدگان خدا، در افاده این معانی هیچ ابهام و ابهامی نداشته و به‌روشنی تمام بر مقصود خویش دلالت می‌نمایند. پس چرا طالبان چشم بر روی این آیات و نشانه‌های محکم فرو می‌بندند؟ به نظر می‌رسد که پیش‌زمینه‌های خاص

تاریخی و سیاسی همراه با علقه‌ها و تعصبات قومی و قبیله‌ای زمینه‌های قرائت خاص طالبان درباره ممنوعیت درس خواند زنان را فراهم آورده است.

ابعاد فقهی سلفی گری قدیم

ریشه‌های تاریخی را باید در سلفی‌گری جستجو کرد؛ یعنی اندیشه‌هایی که با عنوان اصلاحات برای احیای عصاره‌های اسلام و مبارزه با بدعت از طریق بازگشت به زندگی و مرام سلف صالح که بازگو کننده سنت‌های پیشین در ۱۴۰۰ سال پیش در مدینه است، باز می‌گردد. به نظر اینان تنها قرآن و حدیث منابع احکام و تصمیمات را شکل می‌دهند، همان‌گونه که سلف صالح پیرو این‌گونه منابع اعتقاد و رفتار اجتماعی و سیاسی خود بوده‌اند. هرگاه دایره اعتقاد و عمل به دیانت اسلام این‌گونه محدود شود، کسانی که با اعتقادات سلفی مخالفت ورزند، غیر معتقدان به اسلام شمرده می‌شوند. به این ترتیب دایره شمول مسلمین به محدودترین شکل خود ترسیم می‌گردد به‌گونه‌ای که بخش عمده‌ای از جمعیت مسلمان جهان را همراه با غیرمسلمانان، از دایره شمول دین خارج می‌سازد. به این ترتیب سلفی‌گری نه‌تنها خود به بدعتی در مقابل نص صریح قرآن در خصوص مفهوم مسلمان بودن قرار می‌گیرد، با اتخاذ جهاد علیه غیرخودی‌ها (حتی مسلمانان غیر سلفی)، فهم کاملاً متفاوتی از وظیفه مسلمانان را نیز باعث می‌شود که ماهیتاً باید بدعت به‌حساب آید. بر این اساس سلفی‌گری نهضت اجتماعی و سیاسی قدرتمندی شده است که با خوانش تحت‌الفظی و فاقد تفکر انتقادی آیات جهاد و تقسیم جهان به دارالسلام و دارالکفر، نه‌تنها در سراسر جهان اسلام بلکه در کشورهای غربی هم ریشه‌های عمیقی دوانده است.

اولین گام برای شناخت این جریان باید تاریخی‌گری باشد؛ یعنی باید دید در کدامین متن و بافت تاریخی و تحت چه عواملی سلفی‌گری شکل گرفت. مفهوم سلف یا سلف صالح در اصطلاح خاص اسلامی به پیشگامانی اطلاق می‌شود که در سه نسل پیاپی هم‌زمان و یا بعد از پیامبر اسلام پیام‌های قرآن و شیوه زندگی کردن را براساس قرآن و سنت پیامبر آموخته و دنبال کرده‌اند؛ بنابراین، صالحین درستکاری هستند که می‌بایست برای همه مسلمانان الگو و نمونه رفتاری باشند. اینان به سه گروه زیر تقسیم می‌شوند:

گروه اول صحابه یعنی یاران پیغمبر اسلام و کسانی که پیامبر را دیده و در زمان حیات او، دین اسلام را پذیرفته و به آن عمل کرده‌اند.

گروه دوم یا پیروی‌کنندگان هستند که هرچند حیات پیامبر را به‌طور مستقیم را درک نکردند؛ اما صحابه پیامبر را دیده و در زمان حیات آن‌ها پیام‌های دین اسلام را دریافته و سپس پذیرفته‌اند.

گروه سوم تابع تابعین یا پیروان پیروی‌کنندگان اولیه هستند. اینان هرچند زمان حیات محمد و صحابه را درک نکردند، ولی تابعین را دیده و دین اسلام را از آن‌ها دریافته و به آن ایمان آورده‌اند.

البته مفهوم سلف صالح تنها محدود به اینان نیست زیرا برخی از علمای اهل سنت شخصیت‌هایی مانند فخر راضی و ابن تیمیه را نیز در ردیف سلف صالح قرار می‌دهند. منظور آنان این است که افرادی از جهت احاطه به اسلام، قرآن و سنت پیامبر به درجه‌ای از آگاهی برسند که می‌توان آن‌ها را سلف صالح نامید.

احمد بن حنبل، بنیان‌گذار مکتب اهل تسنن حنبلی آخرین نسل از سلف صالح شمرده می‌شود. احمد که در شهر مرو (در ترکمنستان امروز) به دنیا آمده و سپس به بغداد مهاجرت نمود و در آنجا نیز درگذشت. پس از مرگ او، شاگردانش مکتب فقهی حنبلی را بنیان‌گذاری کردند که از سنن چهارگانه فقهی در جهان اسلام می‌باشد. این مکتب جریان با تکیه بر تفسیر تحت‌اللفظی قرآن، احادیث، ارزش قیاس و اجماع را تقلیل داد و به جریانی تبدیل شد که امروزه بر بخش‌های مهمی از اندیشه‌های جهان اسلام احاطه دارد. احمد حنبل قرآن را بر هر نوع استدلال عقلایی برتری می‌داد زیرا به نظر او قرآن عین عقلانیت بود بنابراین نیازی نمی‌دید که موضوعات تفسیری و کلامی به حوزه اعتقادات دینی راه یابند. طبیعی است که در این نگاه هرگز جایی برای شیعه‌گری باقی نمی‌ماند. مسند مهم‌ترین اثر تألیفی احمد حنبل است که مشتمل بر ۳۰’۰۰۰ حدیث به ترتیب موضوع و نیز اسامی صحابه‌ای که حدیث نقل کرده‌اند، تنظیم شده است. مشاهده می‌شود که احمد حنبل و جریان فکری موسوم به او بعد از قرآن نقل‌ها را منبع ادراک و فهم اسلام، نه‌تنها در فروع، بلکه در اصول هم قرار می‌دهند. مهم‌ترین ویژگی این مکتب فقهی این است که می‌کوشید میان تفاسیر و برداشت‌هایی که مسلمانان را به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌کرد، نوعی نظم و انسجام به وجود آورد. به این ترتیب، احمد حنبل به همراه ابوحنیفه، مالک بن انس، و محمد این ادریس شافعی بنیان‌گذاران فرق اربعه اهل سنت می‌باشند. جریان سلفی گری از این مکتب فقهی اهل تسنن سرچشمه گرفته و متابعت می‌نماید. درعین‌حال اینان در متابعت خود از مکتب حنبلی، تفاسیری را ارائه می‌دهند که ممکن است باریشه‌های اصیل آن مکتب مطابقت نداشته باشد.

از اصلی‌ترین و مهم‌ترین آموزه‌های مکتب فقهی حنبلی دوری گزیدن از کلام و یا آموزه‌های رأی است زیرا که این مکتب در پی آن است که از ایجاد شقوق در دیانت اسلام جلوگیری کرده و با یادآوری شیوه زندگی صحابه سلف نه‌تنها زهد ورزی به‌عنوان سند حجت دین‌باوری قرار دهد، از فروافتادن به الزامات زندگی متفاوت از سلف صالح که ممکن است نوعی بدعت نیز باشد، جلوگیری نماید. علاوه بر این، همان تأکید جازم به قرآن و سنت نقلی آنان را در جبه مخالف اندیشه‌های شهودی و عرفانی نیز قرار می‌دهد. آنچه برای این مقاله حائز اهمیت است اینکه احمد حنبل در نگاه خود به دیانت اسلام پاک اندیشی بود که دغدغه خاطر او فقط در صیانت از اسلام در برابر بدعت‌ها و در نتیجه ایجاد چند دستگی میان مسلمانان خلاصه می‌شد. همین امر باعث می‌شد که احمد حنبل در برابر بدعت‌هایی دستگاه خلافت عباسی ایجاد می‌کرد قرار گیرد. در حقیقت با تلاشی که برای توسعه خوانش خاص خود از اسلام و حدیث در پیش گرفت، نوعی برتری علمای دین بر رهبران سیاسی را بنیان‌گذاری کرد که شاید بتواند مبنایی برای تأسیس امارت اسلامی طالبان امروز باشد. بی‌تردید او دولت و حکومت را زمانی مشروع می‌دانست که نمادی از شریعت اسلامی بوده و هدایت امور جامعه را در اختیار علمی مذهب قرار دهد.

اعتقادات احمد بن حنبل در قرن هشتم هجری توسط ابن تیمیه دنبال شد. شاید نوآوری ابن تیمیه در توضیح دادن رابطه میان عقل و قرآن بهتر نمایان شود. او سعی می‌کرد توضیح دهد که عقلانیت پدیده‌ای نادرست و در مقابل با اسلام نمی‌باشد؛ اما استدلال عقلایی تا جایی اعتبار دارد که با قرآن و حدیث در تعارض نباشد؛ بنابراین عقل سالم و صریح همواره موافق قرآن و حدیث می‌باشد. هرگاه این رابطه از مدار اصلی خود خارج شود، بدعت شکل می‌گیرد. به این ترتیب سلفی‌گری به مکتب فقهی قدرتمندی تبدیل شد که با تکیه‌بر ضرورت اصلاح در فهم اسلام و نیز ضرورت پاک‌سازی عقاید و باورها، ریشه‌های عمیقی در عربستان سعودی امروز که مهد جهان اسلام می‌باشد، دواند. به‌تدریج این‌گونه عقاید جای بیشتر برای خود باز کرده و در زمان امپراتوری عثمانی به‌عنوان چهارمین مکتب فقهی جهان اهل تسنن به رسمیت شناخته شد. ویژگی‌های این مکتب را می‌توان به‌طور خلاصه این‌گونه بر شمرد:

- پیام دین اسلام را باید تنها با توسل به قرآن و حدیث دریافت.
- برای این منظور، سلف صالح تنها معیار شناخت و قضاوت هستند زیرا که آنان فهم روشن و صریحی از دیانت اسلام را دارا می‌باشد.

- زهد و پاکی و دوری گزیدن از وسوسه‌های دنیایی که موجبات فساد را فراهم می‌آورد، تکلیفی غیر قابل اجتناب است.
- عقل در مقام مقایسه با قرآن ناتوان است؛ بنابراین، در احکام فقهی باید از اجماع و تفسیر فروگذاری کرد.
- بدعت زدایی از دیانت اسلام موجب همگرایی و وحدت در میان مسلمانان خواهد شد.
- از نقطه نظر سیاست، خلافت اسلامی امری مقبول است ولی تا زمانی که براساس معیارهای شریعت به اداره جوامع اسلامی بپردازد.
- این نگرش به سیاست راه را برای آنچه امارت اسلامی، در مقابله با مفهوم دولت مدرن، هموار می‌نماید.
- شیعیان از مدار اسلام خارج می‌باشند چراکه در احکام و باورهای خود به عقل و اجماع اهتمام می‌ورزند.
- درحالی‌که بزرگان مکتب حنبلی مانند ابن تیمیه و یا ابن قیم به درون‌گرایی صوفیانه برای زهد و پاکی روح نیز راه یافته بودند، امروزه پیروان مذهب فقهی حنبلی خود را در برابر صوفی گری قرار می‌دهند.
-

سلفی‌گری متأخر و جزم‌گرایی دینی

ظهور موج جدیدی از سلفی‌گری از نقطه نظر نگاه به امر جامعه و سیاست، با سلفی‌گرایی قدیم تفاوت‌هایی دارد. این موج جدید در اواسط قرن نوزدهم، به‌عنوان یک جنبش فکری در دانشگاه الازهر، به رهبری محمد عبده و رشید رضا آغاز و بر پایه‌ای وسیع بنا نهاده شد. اینان همچون آموزگاران سلف خویش به دنبال اصلاحات تدریجی اجتماعی که به‌عنوان بخشی از دعوت به اسلام می‌باشد، از طریق آموزش اهتمام می‌ورزیدند. روش آنان برای تغییر سیاسی تا به امروز در گروه‌های سلفی مانند اخوان المسلمین همچنان ادامه دارد. به‌موازات همین تلاش‌ها برای اصلاح در دیانت اسلام، محمد عبدالوهاب در همان حوالی نیمه قرن نوزدهم طرح خود را برای احیای اسلام به اجرا گذاشت. مهم این است که دریابیم این طرح با ابعاد سیاسی مهمی برای سامان بخشیدن به شبه جزیره عربستان همراه بود. در آن زمان، عربستان گرفتار آشفتگی، خشونت، و درگیری‌های بومی بود. نه سازمان قبیله‌ای منظمی وجود داشت، و نه حکومتی مرکزی برای اداره آن سرزمین. زندگی عشایری شبانی، بادیه‌نشینی، و قبیله‌گرایی تنها معیارهای زندگی در شبه جزیره بودند. شیخ محمد بن عبدالوهاب به‌شدت از این شرایط آگاه بود و به دنبال اتحاد مردم از طریق شریعت می‌گشت.

عبدالوهاب به تبلیغ و تفاسیر دقیقی از اسلام سنی پرداخت تا بتواند جامعه خود را با ایمان به اسلام پیوندی تازه بخشد. برای این هدف برای او راهی به‌جز مقابله با اندیشه‌های صوفیانه از یک‌سو، و نظریه‌های شیعی از دیگر سو، وجود نداشت؛ و برای این منظور مذهب حنبلی مناسب‌ترین راه برای دستیابی به اهداف موردنظر او بود. او ویژه عمیقاً تحت تأثیر نظریه‌های ابن تیمیه بود، و از این بابت همان اعتقادات جزمی مقابله با تفسیر را بهترین راه حل برای مبارزه با بدعت می‌دانست. عبدالوهاب با متقاعد ساختن سران اقوام محلی به‌سرعت توانست از طریق تکیه‌بر شریعت اسلام اصلاحات خود را آغاز کند. مهم‌ترین تکیه‌گاه او تبلیغ برای یگانگی خداوند و تعهدات بندگان برای پذیرش او قرار داشت و به همین دلیل هر آنچه به‌جز عبادت خداوند تلقی می‌شد، مانند زیارت قبور ائمه و یا امامان را عین شرک می‌دانست.

سلفی‌گری رادیکال به‌سرعت در دو سوی جهان اسلام، یعنی عربستان سعودی و مصر، گسترش یافت تا بتواند اتحاد جهانی اسلام را باعث شود. ولی نقش عربستان سعودی پررنگ‌تر و برجسته‌تر هست. تأسیس سازمان‌های فرا ملی و تأمین مالی آن‌ها حلقه مرکزی این تلاش‌ها را شکل می‌بخشد. شناخته‌شده‌ترین این سازمان‌ها اتحادیه جهانی مسلمانان بود که در سال ۱۹۶۲ در مکه تأسیس شد و کتاب‌ها و نوارهای محمد البناء، سید قطب، و دیگر رهبران سلفی را توزیع می‌کرد. عربستان سعودی از دانشگاهیان دانشگاه الازهر برای تدریس در دانشگاه‌های خود نیز دعوت کرده است. این پل ارتباطی میان عربستان و مصر را می‌بایست حول سه محور توضیح داد. نیاز به مربیان مجرب، مبارزه فیصل علیه رادیکالیزم اتحاد عربی به رهبری مصر، و در نهایت آغوش گشوده عربستان در زمان پادشاه خالد بر روی رهبران سلفی دیگر جوامع اسلامی.

یک جریان دیگر سلفی نیز در نیمه قرن نوزدهم در شبه قاره هند شکل گرفت که توان نفوذ آن بر کشورهای منطقه و همچنین غرب به‌مراتب بیشتر از سلفی‌گرایی مصری و یا وهابی‌گری عربستان سعودی بود. این جریان هنگامی اتفاق افتاد که به دنبال شکست نیروهای مقاومت در هندوستان در سال‌های ۱۸۵۷ و ۱۸۵۸ به وقوع پیوست. نیروهای جهادی پیرو شاه ولی‌الله دهلوی که توسط شاه اسماعیل نوه شاه ولی‌الله هدایت می‌شدند، به این نتیجه رسیدند که شکست را باید به بدعت‌هایی مربوط دانست که در اثر استعمار کشور و نیز تعامل با امواج غربی تفکر صورت گرفته است؛ بنابراین باید به اسلام اولیه و ناب بازگشت تا از طریق آن بتوان خلافت اسلامی را به‌عنوان الگوی برتر برای اداره جامعه تأسیس نمود. در همین ارتباط در سال ۱۸۶۷ افرادی مانند رشید احمد غنوشی و یا محمد قاسم نانوتاوی، مدرسه دارالعلوم اسلامی را در شهر دیوبند واقع در ایالات اتار پرادش بنیان‌گذاری کردند.

هدف اولیه آموزش در این مدرسه این بود که فرزندان خانواده‌های مسلمان را براساس آموزه‌های اولیه مدل سلفی گری توانمند سازند تا شکوه اسلامی را به جامعه بازگردانند.

برای ورود به مدرسه سه ویژگی اصلی در نظر گرفته شده بود. اولین ویژگی این است که دانشجویان می‌بایست به مذهب اسلام، که در فقه حنفی خلاصه می‌شد، و کشور محل اقامت خود وفاداری داشته باشند. دوم این که مرزهای امت اسلامی را مورد شناسایی قرار دهند؛ و در نهایت، سومین ویژگی این است که آن‌ها خود را به جهاد علیه دشمنان دین اسلام در دیگر مناطق جهان آماده سازند.

به دلیل تأکید فراوان و مبارزه با استعمار و اشغال کشور توسط انگلستان مدرسه مذهبی دیوبندی موردتوجه و احترام هندوها و نیز مسیحیان قرار گرفت؛ بنابراین آغاز کار و شروع مذهب سلفی دیوبندی را می‌بایست با نوعی ملی‌گرایی در پیوند دید که می‌کوشید در راه کسب استقلال کشور با مبارزات گاندی هم همراه باشد. در سال ۱۹۱۹ جمعیت علمای هند متشکل از مسلمانان و هندوها شکل گرفت تا آن هدف رهایی بخشی از استعمار را به حقیقت نزدیک‌تر سازد. علاوه بر این، گفتگوهای میان مذاهب در ردیف وظایف و اهداف مدرسه دیوبندی قرار گرفته بود و به همین دلیل بودجه و نیاز مالی اداره مدرسه حتی با مشارکت هندوها تأمین می‌شد؛ بنابراین گونه ملاحظات اولیه است که دیوبندی‌های اولیه، مانند مولانا سید حسین احمد مدنی، به‌شدت مخالف جدایی پاکستان امروزی از کشور هند بودند.

دانشجویان در یک دوره ۸ ساله که شبیه به یک دوره کارشناسی ارشد بود، دروس مذهبی را فرا می‌گرفتند و سپس می‌توانستند در مناطقی که از آن می‌آمدند، رهبری جوامع اسلامی را به عهده گرفته و یا حتی در ادارات دولتی به کار گماشته شوند. دروس مدرسه دیوبندی شامل قران، حدیث و سنت، زبان و ادبیات عرب، حقوق اسلامی، تاریخ و جغرافیا، و نیز زبان فارسی بود. فارغ‌التحصیلان مدرسه دیوبندی به سراسر جنوب آسیا، چین، و مالزی راه یافتند.

براساس آمارهای تأیید نشده تا نیمه‌های دوران جنگ سرد بیش از ۸ هزار مدرسه مذهبی دیوبندی در سراسر جهان تأسیس شدند. دیوبندی‌ها در انگلستان نیز این نفوذ فوق‌العاده بالایی دارند به‌گونه‌ای که گفته می‌شود تعداد ۶۰۰ مسجد از کل ۱۵۰۰ مسجد آن کشور در کنترل دیوبندی‌ها است. مذهب سلفی دیوبندی همچنین حدود ۱۲ هزار مدرسه در پاکستان ایجاد کرده است که عمده این مدارس آن‌هایی هستند که در منطقه پشتو نشین در منطقه حائل میان پاکستان و افغانستان قرار دارند. در زمان رهبری ضیاءالحق، مذهب دیوبندی

هرچه بیشتر ابعاد پاکستانی به خود گرفته و در مسیری متفاوت از اهداف دیوبندی قرار گرفت. مذهب دیوبندی همچنین مؤسسات آموزش عالی نیز در سراسر جهان تأسیس کرده است. به‌عنوان‌مثال گفته می‌شود در هند ۱۴ موسسه آموزش عالی، در انگلستان ۶ مرکز آموزش عالی، در امریکا ۲ مدرسه در شهرهای بوفالو و نیز شیکاگو تأسیس کرده است. در کانادا دو مدرسه عالی، و یا در بنگلادش ۱۳ دانشگاه توسط تشکیلات دیوبندی اداره می‌شود.

سلفی‌گرایی جهادی طالبان

ملامحمد عمر بنیان‌گذار طالبان، از فارغ‌التحصیلان مدارس دیوبندی پاکستان است. طالبان به‌روشنی خود را دیوبندی می‌نامند؛ اما نشانه‌ها و مصاحبه‌هایی که با مسئولان و فارغ‌التحصیلان مدرسه دارالعلوم اسلامی دیوبندی انجام گرفته است، نشان می‌دهد که دیوبندی‌های هندوستان می‌کوشند مرز روشنی میان اعتقادات و روش اسلامی خود با تفاسیر دیوبندی طالبان ترسیم نمایند. به‌هرحال به دنبال اشغال افغانستان توسط ارتش اتحاد جماهیر شوروی سابق در سال، ۱۹۷۹ دیوبندی‌های پاکستان همراه با آن‌هایی که در مدارس دیوبندی پشتونستان جنوب افغانستان حضور داشتند، صف متحدی را برای مقابله با اشغال افغانستان شکل بخشیدند که در آن نیروهای امنیتی پاکستان نقش مهمی را به عهده گرفتند. در این مرحله است که عربستان سعودی که از ظهور انقلاب شیعه‌گرای ایران نیز در هراس افتاده بود به سرعت شروع به سرمایه‌گذاری در توسعه مذهب دیوبندی پاکستانی نمود. جوانان مذهبی دیوبندی به استخدام نیروهای رزمنده در می‌آمدند تا بتوانند در مقابله با اشغال کشور افغانستان به صف متحدین بپیوند. در این مرحله است که مذهب دیوبندی پاکستانی - افغانستانی عمیقاً تحت تأثیر وهابی گری قرار گرفته و فاصله و جدایی چشمگیری میان نظریه‌های آن‌ها و دیوبندی هندوستان به وجود آمد.

آنچه امروزه توسط طالبان در افغانستان و زیر بیرق امارت اسلامی و تحت رهبری امیرالمؤمنین آنان اتفاق می‌افتد، دقیقاً برخاسته از این پیش‌زمینه‌هایی است که از یک‌سو ریشه‌های مذهبی و فقهی خود را در اعماق سلفی‌گری قدیم امتداد می‌دهد، و از دیگر سو با سیاست‌های منطقه و اختلافات میان هند و پاکستان پیوند پیدا می‌کند. به‌طور دقیق شیوه خاص مذهبی دیوبندی طالبان را می‌بایستی همچنین به سرمایه‌گذاری‌های عظیم سلفی‌گرایی وهابی عربستان، آن‌گونه که توضیح داده شد، پیوند داد. درعین‌حال نقش ارتش و نیروهای امنیتی پاکستان از یک‌سو، و پشتیبانی امریکا از دیگر سو، را نیز می‌بایست در پیدایی طالبان موردتوجه قرار داد. به همین دلیل می‌توان به‌سادگی استنباط نمود که مفاهیمی

مانند جهاد، دارالاسلام درمقابل دارالکفر، امارت اسلامی، امیرالمؤمنین، شریعت اسلامی، و ضرورت بیعت را از اجزای یک ترکیب پیچیده‌ای از سلفی‌گری وهابی دیوبندی و سیاست‌های منطقه‌ای دانست.

بخش سوم

جامعه و حقوق بشر

فصل بیست و یکم

به احترام زنان زندانی سیاسی

به احترام بانوان ایران زمین که زندگی گران‌مایه خود را برای آزادی و عزت خویش و جامعه خود اهدا کردند و هرگز تسلیم متحجران و تمامیت‌خواهان نشدند.

پرسش‌ها: چرا زنان باید از حقوق برابر با مردان برخوردار باشند؟ مبانی روشنفکرانه این برابری چیست؟ این برابری که در اسناد حقوقی تبلور یافته‌اند، میزان الزام‌آور بودن آن‌ها چگونه می باشد؟

طرح موضوع[۱۳۵]

اغلب در افکار عمومی و نیز مبارزات مدنی، حقوق برابر زنان از مهم‌ترین موضوعات می‌باشد. داعیه اصلی این است که زنان نیز همانند مردان از همان برابری ارزش ذاتی و حیثیتی برخوردارند. این برابری در اسناد حقوق بشر بین‌المللی به‌ویژه اعلامیه جهانی حقوق بشر تصدیق و از سوی جهانیان مورد شناسایی قرار گرفته است. این برابری، به‌عنوان مثال، شامل امور خانواده، ارث، مناسب قضایی، حوزه‌های اداری و لشکری، انتخاب پوشش، ورزش، و تفریحات سالم می‌باشد. امروزه در جوامع غیر دموکراتیک به دلیل حضور رسوم مرد سالارانه، این برابری‌ها موردتردید قرار گرفته و یا انکار می‌شوند؛ بنابراین، می‌بایست به

---

[۱۳۵] عقیده اصلی این نوشتار در آستانه نوروز ۱۴۰۰ شکل گرفت و آن هنگامی بود که در خبری درآور خواندم که آتنا دائمی را با پابند و دستبند به زندان لاکان رشت منتقل کرده و حتی اجازه تماس با خانواده را نیز به او ندادند. این در حالی بود که آتنا بیش از چهار سال بدون یک روز مرخصی در زندان به سر می‌برد. منابع اصلی نوشتار از درس‌های فلسفه سیاسی که طی سالیان مدید در دانشگاه‌های آتاوا و سنت پل ارائه می‌کردم گرفته شده است

ریشه‌های قواعد دموکراتیک و نیز قوانین حقوق بشر بازگشت تا دریافت چه اندیشه‌هایی در شکل‌گیری نهضت برابری حقوق زنان مؤثر بوده‌اند. واکاوی این ریشه‌های روشنگری به‌ویژه برای جوامعی مهم است که در آن‌ها، جزم‌گرایی‌های خودتحمیلی تاریخی مانع ادراک صحیح آزادی و انتخاب توسط خود زنان می‌شود. هدف از این نوشتار کوتاه این است که توضیح دهد به‌موازات مبارزات مدنی برای دستیابی به حقوق زنان، توجه عمیقی نیز باید به ریشه‌های فکری شکل‌گیری مفهوم برابری و موانعی فکری که بر سر راه آن قرار دارند، نیز مبذول داشت. برای این منظور نوشته حاضر به معرفی افکار یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های حقوق زنان، یعنی مری ولستون کرافت[۱۳۶] می‌پردازد. درعین‌حال، مشابهت‌های قرن هیجدهم با شرایط زنان در جامعه امروز ایران را نیز موردتوجه قرار می‌دهد. علت توجه به اندیشه‌های این فیلسوف سیاسی اجتماعی قرن هیجدهم این است که وی نه‌تنها قلمی پربار داشت که به خلق آثاری جاودانه انجامید، نقش او به‌ویژه در تلاشی پویا برای آزادی زنان به‌عنوان حقوق بشر، نیز پیشگام مباحث امروزی حقوق زنان می‌باشد.

پیشگامان آزادی زنان

هرچند که ریشه‌های شکل‌گیری اندیشه‌های برابری حقوق زنان با مردان را باید در آغازین مهروموم‌های عصر نوزایی فرهیختگی انسان (رنسانس) و در آثار کریستین دو پیزان[۱۳۷] و اثر مشهور او به نام گنجینه شهر بانوان[۱۳۸] جستجو کرد، ولی در حقیقت عصر عقل‌گرایی موسوم به روشنگری[۱۳۹] است که موج نوینی از اندیشه‌های معطوف به برابری حقوق زنان و مردان را بشارت داد. مری آستل[۱۴۰]، کاترین مکولای[۱۴۱]، و مری ولستون کرافت، از جمله نام‌آورترین این پیشگامان نهضت زنان برای حقوق برابر بودند. ولی در ادبیات مطالعات زنان و جنبش‌های اجتماعی ولستون کرافت جایگاه ویژه‌ای دارد زیرا که وی نگرش متفاوتی را درباره حقوق زنان به وجود آورد که پیشینیان او معرفی نکرده بودند. این نوآوری به‌ویژه متأثر از شرایط سیاسی—اجتماعی مقارن انقلاب کبیر فرانسه بود که متفکران مختلف را برانگیخته بود تا موضوعات آزادی و برابری را در جامعه خود به بحث بگذارند. به‌ویژه در انگلستان نوعی جدال فکری عمیق میان نظریه‌های محافظه‌کارانه مدافع پادشاهی مشروطه

136 Mary Wollstonecraft (1759-97).
137 Christine de Pizan (1346- 1430).
138 Treasure of the City of Ladies.
139 Enlightenment or the age of reason.
140 Mary Astell (1666-1731).
141 Catharine Macaulay (1731-1791).

و نیروهای پیشرو هوادار نظام مردم‌سالاری در افق تحولات سیاسی این کشور پدیدار شده بود که به‌نوبه خود این‌گونه تحولات فکری نوین و برابری خواه را هرچه بیشتر تقویت می‌کرد. این جدال به‌ویژه از این جهت مهم بود که ادموند بورک، مهم‌ترین فیلسوف سیاسی محافظه‌کار قرن ۱۸، در کتاب مشهور خود با عنوان *تأملاتی در خصوص انقلاب فرانسه*[۱۴۲]، با نقد انقلاب کبیر فرانسه، به دفاع از سنت سیاسی پادشاهی مشروطه و نیز نقش محوری کلیسای انگلیس در آن، برخاسته بود؛ بنابراین در افق سیاسی فرد هیجدهم، نظریه پادشاهی مشروطه و مردم‌سالاری مبشر برابری در مقابل هم قرار گرفته بودند. در حقیقت، دو جریان فلسفی سیاسی به نمایندگی بورک مدافع پادشاهی، و ولستون کرافت هوادار مردم‌سالاری در جریان بود. این تقابل درعین‌حال دو جدال دیگر را نیز نمایندگی می‌کرد. بورک و هواداران پادشاهی از سنت‌های اشرافی و مردسالارانه دفاع می‌کردند، درحالی‌که ولستون کرافت یکه و تنها با تکیه‌بر مردم‌سالاری لیبرال، برای شناسایی و استقرار برابری حقوق زنان مبارزه می‌کرد.

دامنه تقابل و مبارزه میان این دو جریان فکری علاوه بر اینکه بر اندیشه‌های سیاسی استوار بود، به بحث‌های زیبایی‌شناسی نیز کشیده شده بود. پیش‌تر، بورک در اثری دیگری به نام *تحقیقی فلسفی درباره منشأ آرمان‌های متعالی و زیبا*[۱۴۳] که در سال ۱۷۵۶ انتشار یافت، اساساً زیبایی و لطافت را امری زنانه و والایی را موضوعی مردانه می‌دانست. این توصیفات از مفاهیم زن و مرد بودن که لازمه حفظ سنت پادشاهی انگلستان بود شرایط نابرابر میان مردان و زنان را تأیید می‌کرد. به‌طور طبیعی در باورهای عموم نیز تفاوت‌ها ریشه‌های عمیقی دوانده بود. ولستون کرافت در ادامه تلاش‌های خود برای برابری میان حقوق مردان و زنان، این نگرش‌ها و سنت‌های اشرافی نادرست را نیز با اندیشه‌های عمیق زیبایی شناسانه خود به چالش کشید.

ولستون کرافت آثار زیادی از خود به جای گذاشته که عمدتاً چالش‌هایی در مقابل سنت محافظه‌کاری انگلستان که بورک از آن دفاع می‌کرد، قرار می‌داد. این چالش‌ها هم ابعاد سیاسی و هم جنبه‌های زیبایی‌شناسی سنت محافظه‌کاری را به نقد می‌کشید. به نظر ولستون کرافت، قدرت نهادهای مذهبی، اشرافی گری، فساد ریشه‌دار در حاکمیت، جنگ‌طلبی، و تمامیت‌خواهی، همه عوارضی بودند که از همان سنت موروثی پادشاهی سرچشمه گرفته و

---

142 Edmond Burke. (1790). *Reflections on the Revolution in France*
143 Burke, E. (1757*). A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*.

کشور را با نابرابری و مشکلات حاصل از آن مواجه ساخته بودند. در مواجه با سنت محافظه‌کاری، متفکران لیبرال، که ولستون کرافت هم در میان قرار می‌گیرد، خواهان اصلاحات عمده ساختاری در کشور، برقراری نظام مردم‌سالاری، پیشبرد بردباری و تساهل مذهبی بودند. برای توضیح این نظریه‌های آزادی‌خواهانه، ولستون کرافت در جزوه کوچکی به نام حقوق انسان در ابتدا به نقد نظریه‌های زیبایی شناسانه سنت تمامیت‌خواهی محافظه‌کارانه برخواست. این جزوه کوچک نمونه‌ای قدرتمند از تقابل با فضای مردسالاری سنت محافظه‌کاری آن زمان نیز بود. هرچند که مباحث نه‌چندان منظم جزوه نمادی از عقل‌گرایی در برابر سنت محافظه‌کاری بود که بر جامعه سایه سنگینی افکنده بود، درعین‌حال آن را باید به‌عنوان اثری در فلسفه سیاسی در نظر گرفت که می‌کوشید مزایای طبقات خاص و منصب‌هایی را که محافظه‌کاران به‌ناحق و برای خود کسب کرده بودند، به چالش بکشد. یکی از موضوعات خاص این جزوه که بازتاب‌دهنده شرایط امروز ایران نیز می‌باشد، این داعیه محافظه‌کاری بود که جوهره زیبایی را به ضعیف بودن و کوچک بودن طبیعت زنان ارتباط می‌داد که خداوند به آنان داده بود، درحالی‌که والایی را خصیصه‌ای مردانه تلقی می‌کرد.[۱۴۴] (ولستون کرافت، ۱۷۹۲: ۴۷) در حقیقت زیبایی‌شناسی بورک ویژگی مردسالارانه مسلط بر افکار عمومی و روابط اجتماعی که به انکار برابری زنان منجر می‌شد را، نمایندگی می‌کرد. این دیدگاه بورک به شدت مورد حمله ولستون کرافت قرار گرفت زیرا که در نتیجه این‌گونه افکار زنان هرگز نمی‌توانستند توانایی‌های خود را به نمایش گذاشته و در فرآیندهای تصمیم‌گیری مشارکت داشته باشند.

به‌هرحال اصلی‌ترین ابعاد فکری ولستون کرافت را باید در کتاب دیگر او که با عنوان در حمایت حقوق زنان که در سال ۱۷۹۲ منتشر شد، جستجو و تحلیل کرد. این کتاب موضوع حقوق زنان را از حیطه‌های محدود جامعه انگلستان فراتر برده و آن را به مباحث حقوق طبیعی که دربرگیرنده همه انسان‌ها می‌باشد، کشاند. در این کتاب، ولستون کرافت استدلال می‌کند که وقتی مردان به دنبال آزادی‌های خود هستند، آیا این غیر عقلایی نیست که زنان از این حق محروم سازند و آن‌ها را فقط به‌عنوان مطیع خود بخواهند؟ سپس با قاطعیتی ستودنی می‌پرسد چه کسی مرد را به قاضی انحصاری تبدیل کرده است؟ اگر عقلانیت موهبتی است که خداوند در وجود همه آدمیان به ودیعت نهاده است، زنان نیز به‌موجب همین ظرفیت عقلایی می‌بایست در موضعی برابر با مردان باشند. ولی هرگاه به جامعه نگاه می‌کنیم

---

[۱۴۴] چیزی شبیه به نظریه متحجرانی که هنوز در شرایط مدرن دنیای امروز، گویی در فضای ماقبل مدرن زندگی کرده و بانوان را ضعیفه می‌دانند.

می‌بینیم که همه مردان از پادشاه تا پدر خانواده می‌کوشند این عقلانیت را انکار و حقوق برابر زنان را سرکوب نمایند. آیا وقتی برابری حقوق مدنی و سیاسی را انکار کرده و زنان مجبور می‌سازید در سنت تاریک خانواده باقی مانده و فقط نقش مادری را ایفا کنند، و ادعا می‌کنید که به این طریق آن‌ها در مصونیت هستند، این سنت می‌تواند معنا و مفهومی عقلایی داشته باشد؟ واقعاً چگونه وظیفه‌ای می‌تواند الزام‌آور باشد بدون اینکه زیر بنایی عقلایی داشته باشد؟ (۴) در اینجا بهتر می‌توان اهمیت افکار او را برای رهایی‌سازی بانوان از موانعی که بر سر راه رشد و شکوفایی آنان بر آن‌ها تحمیل شده بود، (همانند ایران امروز) را درک کرد. حقوق برابر زنان نه‌تنها پایه‌ای عقلایی دارد، بلکه به همان دلیل که این عقلانیت از سوی خداوند در وجود همه مخلوقات به‌طور مساوی قرار داده شده است، باید محترم شمرده شده و انکار آن گناهی نابخشودنی به‌حساب می‌آید. این گناه به این دلیل است که طبیعت و ماهیت انسانی زنان را انکار و آنان را به مطیع بودن به خواست و اراده مردان را تقلیل می‌دهد. (۱۵) وقتی‌که به این‌گونه افکار دقت می‌کنیم در می‌یابیم که ولستون کرافت در اندیشه‌های خود با مهارت زوایای عقلی را با باورهای الهی آمیخته، و سپس آن‌ها را در پهنه‌ای زیبایی شناسانه و ویژگی زنانه، به‌عنوان صدایی بلند علیه آنانی که برابری حقوق زنان را انکار می‌کنند، قرار می‌دهد.

زمانه‌ای که روحیات سلحشور ولستون کرافت را بیشتر برای احیای برابری حقوق زنان برمی‌افروخت، عصری بود که باورهای مبتنی بر احساسی بودن زنان، مانعی پنهان در برابر هویت برابر زنان ایجاد کرده بود. اساساً فلسفه قرن هیجدهم و نوزدهم انگلستان عمیقاً متأثر از مکاتب تجربه‌گرا بود، و همین تأثیر نظام اخلاقی خاصی را به وجود بود که طی آن برابری زنان انکار می‌شد. در رابطه با زنان، نگرش تجربه‌گرایانه این ویژگی را به زنان نسبت می‌داد که آنان نسبت به مردان عاطفی‌تر هستند، و به همین دلیل شکننده‌تر نیز می‌باشند. زنان به دلیل همین ویژگی، بهتر می‌توانند ناملایمات را تحمل کرده و یا با دیگران همدردی کنند. هرچند که در نگاه اول این‌گونه ویژگی‌ها امر مثبتی تلقی می‌شود؛ اما ولستون کرافت آن را به با نگرش دیگری موردتوجه قرار می‌دهد. او می‌کوشد در تحلیل‌های خود در ابتدا زنان را قانع کند که "عبارات نرم، حساسیت قلب، ظرافت احساسات، و اصلاح سلیقه، این‌ها همه مفاهیمی مترادف با مصادیق ضعیف بودن می‌باشند". لذا زنان خود باید در برابر این نگرش‌های نادرست و غیرانسانی ایستادگی کنند. درعین‌حال، وی مردان را نیز خطاب قرار داده و آنان را به چالش می‌کشد. "آن آفریدگانی که به آن‌ها عشق می‌ورزید، فقط به این دلیل است همسر شما هستند، و نه اینکه آن‌ها را انسان‌هایی مستقل و قائم‌به‌ذات بدانید". (۸) این امر چیزی مگر انکار هویت برابر زنان نیست؛ بنابراین، باید به معانی نهفته‌ای که در

پشت این عبارات به‌ظاهر زیباشناسانه قرار دارد، و با احساسات لطیف هم آمیخته است، دقت کرد و در نظر داشت که این ظرافت‌ها به معنی شناسایی کرامت ذاتی و ارزش زنان به‌عنوان انسان نمی‌باشد؛ بنابراین بجای تأکید روزافزون بر احساسات و عواطف به‌عنوان ویژگی‌های زنانه، می‌بایست در برابر عشق متواضعانه سر تسلیم فروآورد نه آنکه فقط از ابعاد عاطفی به آن نگاه کرد. این حساسیت روشنفکرانه فلسفی ولستون کرافت نسبت به مفهوم زیبایی به‌عنوان شاخصه‌ای که شایسته بالاترین احترام و ستایش است، وی را به‌سوی نقد آنانی کشاند که همواره با نگاهی اشرافی‌گرایانه به ظرافت و ویژگی‌های زنانه خود از همان زاویه دید عاطفی خود افتخار کرده و از مفاهیم انسانی غافل می‌شوند. لذا خطاب به این‌گونه زنان می‌گوید شما که بنا بر سنت اشرافی جاهلانه خود، با بانوی سالخورده‌ای که به خدمتکاری در منزل شما مشغول است، رفتار مناسبی ندارید، آیا درک می‌کنید که سنت‌های شما به‌سختی قابل درک بوده و حتی کاملاً بی‌معناست؟ مگر می‌شود که یک انسان تا این اندازه فرومایه باشد که ویژگی‌های برتری‌طلبانه اشرافی خود را به رخ دیگران کشانده و آن‌ها را تحقیر کند؟ (۴۶)

از همه مهم‌تر ولستون کرافت فضای دوگانه‌گرایی میان عقل و احساس که به‌ویژه با فلسفه جان لاک و سپس دیوید هیوم که در قرن هیجدهم شکل گرفته بود، را به چالش کشید. به باور وی عقل و احساس ذاتی وجود انسان و با یکدیگر همراه هستند. این دو یکدیگر را تکمیل می‌کنند. از همه مهم‌تر اینکه عواطف و احساسات بنیاد تعقل و خردمندی می‌باشند. بدون عواطف انسانی، عقلانیت ابزار محاسباتی منافع و ظرفیتی خشک و عاری از روح انسانی خواهد بود.

یکی از جنبه‌های انتقادی فلسفه ولستون کرافت که نقشی مرکزی به دیدگاه‌های او درباره حقوق زنان می‌دهد، اهمیت آموزش است. به نظر او آموزش به شیوه‌ای منطقی زنان را توانمند می‌سازد تا در امور اجتماعی بتوانند مشارکت داشته باشند. اهمیت این نکته را باید از این زاویه دید موردتوجه قرار داد که در فضای قرن هیجدهم انگلستان (و سراسر اروپای وقت)، زنان را قادر به توانایی تفکر عقلی نمی‌دیدند، و بلکه بر همان ظرافت‌ها و زیبایی‌ها نیز شکنندگی عاطفی آن‌ها توجه می‌شد. ولستون کرافت این نگرش را نیز به چالش کشید و زنان را همانند مردان آفریدگانی قادر به تفکر منطقی و شایسته دریافت آموزش می‌دانست. این چالش به‌ویژه در مقابل باور نادرستی قرار داشت که از زنان فقط انتظار پرهیزگاری و متانت داشت. ولی جامعه وقت قادر به درک این حقیقت نبود که آموزش لازمه شکل‌گیری شخصیت و متانت می‌باشد. در حقیقت آموزش چیزی بود که فقط برای زنان طبقات بالای

جامعه مجاز شمرده می‌شد. در نتیجه بخش عظیمی از جامعه از فرصت لازم برای آگاه شدن به حقوق خود به‌عنوان یک انسان صاحب حق و درک توانایی‌ها برای مشارکت در امور اجتماعی، محروم بودند.

شایان ذکر است که ازآنجایی‌که به دلیل سنت اشرافی‌گری نظام سلسله مراتبی، همگان نمی‌توانستند از حق آموزش برخوردار باشند، این باور کاذب دیگر نیز به وجود آمده بود که اساساً آموزش نمی‌تواند مفهومی همگانی باشد. تنها موضوع همگانی تلاش برای پرهیزگاری بود. ولستون کرافت در اعتراض به این نگرش‌ها و سنت‌های غیرانسانی که به باورهای جزمی منجر شده بودند، استدلال می‌کرد که تنها از طریق آموزش‌های منطقی، مفهوم درستکاری و فضایل اجتماعی می‌تواند معنی پیدا کند. (۲۱) علاوه براین، آموزش با کیفیت، بهترین فرصت برای تمرین فکر کردن صحیح و از طریق آن فهمیدن و استدلال کردن است. هرگاه این فرصت برای زنان فراهم نشود مانند آن است که هویت انسانی آنان انکار می‌شود. این موضوع در دیدگاه خداوندی که همه را به‌عنوان انسان آفریده است، گناه بزرگی تلقی می‌شود. در سراسر آثار ولستون کرافت ارجاع به خداوند کامل مطلق دیده می‌شود که همه‌چیز را درست خلق کرده است؛ بنابراین نمی‌بایست زنان را فرومایه تلقی و آنان را شایسته آموزش برای مشارکت در جامعه ندانست.

در نظر داشته باشیم که علی‌رغم این نگرش‌های بنیادشکن در مقابل تحجّر مخالفان برابری حقوق زنان، ولستون کرافت را نباید با سادگی فعالی فمینیست دانست زیرا اهمیت اندیشه‌های او فراتر از این برداشت می‌باشد. آنچه وی را در نهضت فمینیستی قرار می‌دهد، همانا نقش نظریه‌پردازی است که نه‌تنها برای احقاق حقوق زنان تلاش می‌کرد، از همه مهم‌تر برای تغییر ساختارهای جزمی و سرکوبگری مبارزه می‌کرد که بلایایی مانند فقر، فساد، نابرابری را باعث شده بودند. به همین جهت او را باید به‌عنوان یک بنیادشکنی دانست که برای رهایی بخشی و آزادی تلاش می‌کرد. برای تثبیت این اهمیت که زنان و مردان یکسان خلق شده‌اند، و بنابراین باید در همه ابعاد جامعه از برابری برخوردار باشند، ضرورت تغییر ساختارها غیرقابل‌انکار بود. به همین دلیل هم باید نقش او را به‌مراتب فراتر از یک فعال فمینیستی به معنی امروزین آن دانست.

آخرین نکته‌ای که باید خاطر نشان ساخت این است که ولستون کرافت را باید در قامت اندیشگری دانست که با تلاش برای فراهم ساختن زمینه‌های آگاه‌سازی برای واژگون ساختن ساختارهای فاسد اشرافی آن زمان، از مهم‌ترین منادیان مردم‌سالاری عصر مدرن به‌حساب

می‌آید. این برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی است که می‌تواند روح مردم‌سالاری در جامعه بدمد زیرا آزادی مادر همه فضایل است. "هرگاه سیاست آزادی‌ها را توسعه بخشد، نوع بنی‌آدم، شامل زنان، فرهیخته‌تر و پرهیزگارتر خواهند بود". (۳۸) این درحالی‌که است که نظام‌های استبدادی آزادی و انسانیت را قربانی خودسری و تحجّر خود می‌سازند. باید در نظر داشت که رهایی بخشی در آغاز باید در باورهای جامعه شکل گیرد تا بتواند پیش‌فرض‌های غلط درباره زنان را تغییر دهد. در این ارتباط نه‌تنها مردان باید در خط مقدم مبارزه برای رهایی بخشی، بلکه زنان نیز باید به ارزش‌های متعالی خویش به‌عنوان یک عامل انسانی عقلایی و دارای حیثیت ذاتی باور داشته باشند. سیاست‌های حذفی و سرکوب زنان که بی‌اعتبارترین و جاهلانه‌ترین باورهای کاذب در میان مردمان است، باید هم از جانب مردان و هم از سوی زنان به چالش کشیده شوند؛ و این مبارزه در گرو تغییراتی بنیادین در نگرش جامعه به مفهوم زن است. باید در درون اندیشه آن‌چنان آگاهی‌هایی را به وجود آورد که هرگاه بانویی مورد ظلم قرار می‌گیرد، سراسر جامعه به فریاد آید. این تنها راهی است که جامعه امروز ایران باید در پیش گیرد تا ازاین‌پس بانوان میهنمان، و نیز همه زنان جهان، توسط متحجران خشک مغز به صلّابه کشیده نشوند.

فصل بیست و دوم

حقوق بشر زندانیان سرافراز سیاسی

به احترام بانوان آزاده و مبارز آزادی‌خواه و سرافراز سیاسی که عمر عزیز خود را برای آزادی و رهایی اهدا نمودند و هرگز تسلیم تحجر فکری و تصلب آیینی تمامیت‌خواهان نشدند.

پرسش‌ها: آیا حکومت‌گران حق دارند که مردمان خود را زیر عنوان امنیت اجتماعی به بند کشند؟ چه قاعده و معیارهایی باید برای دفاع از مردم بی‌گناهی که حیثیت ذاتی آنان توسط حکومت‌گران پایمال می شود، برقرار شود؟ نقش گفتمان حقوق بشر در دفاع از مردم در مقابل حکومت‌های سرکوبگر چیست؟

طرح موضوع

بند اول از مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر: "شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر آن‌ها اساس، آزادی، عدالت، و صلح جهانی است."

اخیراً در یک مصاحبه تلویزیونی خانم نرگس محمدی بخش ناچیزی که دردهای زندانیان سیاسی را به تصویر کشید. سخنان وی در خصوص زندانیان سیاسی به‌ویژه آن‌هایی که بیش از بیست سال است که حتی بدون یک ساعت مرخصی با اسارت کشیده شده‌اند، حزن‌انگیز بوده و اشک را به حلقه چشم می‌نشاند. واقعاً تا چه اندازه یک رژیم سیاسی می‌تواند با رفتارهای غیرانسانی خویش مردمان بی‌گناهی را که فقط برای عدالت‌خواهی لب به اعتراض گشوده‌اند، این‌گونه بی‌رحمانه به بند کشیده و یا روانه مسلخ سازد؟ این مقاله کوتاه با تحلیلی

بر بند اول مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، سعی می‌کند فضایی را برای بررسی جایگاه حقوق زندانیان به‌ویژه زندانیان سیاسی از منظر حقوق بشر و حقوق بین‌الملل فراهم آورد. هدف اصلی این نوشتارها گشودن فضایی دانش–محور در فضای خبری رسانه‌ای و فراخوانی است برای انجام کارهایی که بتوانند در مسیر روشنگری اندیشه‌ها و رهایی بخشی مؤثر باشند.

حقوق زندانیان در اعلامیه جهانی حقوق بشر

اولین نکته که باید به آن توجه کرد تعریف مفهوم زندانی سیاسی است. زندانی سیاسی کیست؟ زندانی سیاسی فردی است که به دلیل ابراز نظر آشکار و نقد نظام سیاسی موجود در یک کشور به بند کشیده شده است. از آغاز این حقیقت آشکار می‌شود که اساساً مفهوم زندانی سیاسی فقط ویژگی نظام‌های غیر دموکراتیک و خودکامه استبدادی است. این فرد ممکن است دیدگاه‌ها و یا وابستگی به گروه‌های قومی، فرهنگی، مذهبی، و یا جنسیتی داشته، و یا فقط به‌عنوان یک فرد آزاداندیش نتواند سیاست‌ها و مدیریت کشور توسط نظام خاصی را پذیرفته و آن را به نقد بکشد. در این تعریف، زندانی سیاسی فردی است که ضرورتاً می‌بایست آزادی‌خواه باشد، سمت‌وسوی عدالت اجتماعی را در رفتار و گفتارهای خود برگزیند، و در نهایت زندگی و یا جان خویش را برای آرمانی متعالی و رهایی‌بخش، یعنی پایان بخشیدن به رنج‌ها تاریخی مردم تحت ستم، اهدا می‌کند. به همین دلیل، زندانی سیاسی بودن با مفاهیم آزادی و حقوق بشر از یک سو، و ارزش‌های دموکراتیک و جامعه باز از دیگر سو همراه است. از این‌روی، مفهوم زندانی سیاسی با مفاهیم انسانی آمیخته و زندگی خطری را برای بقای همه رویه‌ها و سیاست‌های غیرانسانی به صدا درمی‌آورد. همین تقابل کافی است که وجود زندانی سیاسی را بتواند توضیح دهد. با همه این تفاصیل، می‌بایستی نوعی مقوله‌بندی براساس ۱) منابع تعارض به‌عنوان مایه اصلی سیاست ورزی برای هر دو طرف، ۲) نوع اقدام سیاسی، یعنی مبارزات مدنی و خشونت‌بار، ۳) شرایط اجتماعی و جامعه مدنی، و ۴) نظام قضایی کشور مستبد را در نظر گرفت. این مقوله‌بندی می‌تواند روش‌های مقابله با رویه‌های سرکوبگرانه نظام‌های حاکم از زاویه دید گفتمان حقوق بشر را روشن‌تر سازد زیرا هرکدام از این مقوله‌ها در اسناد و رویه‌های حقوق بشری خاصی تبلور یافته‌اند، هر چند که در تحلیل نهایی باید این اسناد و رویه‌ها را در پیوندی منسجم و جامع مورد تحلیل قرار داد.

اولین و روشن‌ترین سند بین‌المللی برای دفاع از حقوق بشر زندانیان به‌طور عام، و زندانیان سیاسی، به‌طور خاص، اعلامیه جهانی حقوق بشر است. اعلامیه اهداف و باورهای خود را در

جمله آغازین مقدمه به شیوه‌ای ساده ولی درعین‌حال عمیق معرفی کرده است: "شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر آن‌ها اساس، آزادی، عدالت، و صلح جهانی است". در این بیانیه مقدماتی که روح اعلامیه جهانی را شکل می‌بخشد، موضوع حیثیت با پنج ویژگی ضروری پیوند یافته است. اول اینکه کرامت یا حیثیت نشانه والای ارزش ذاتی انسان است که برای همه مردم و در همه شرایط و به دور از هرنوع تبعیضی باید محترم شمرده شود. این بایستن ماهیتی جهان‌شمول داشته و با هستی انسان آمیخته است؛ بنابراین باید در قانون اساسی کشورها به عنوان راهنمای اصلی زندگی قرار گرفته و به شیوه‌های عملی در همه ابعاد حیات اجتماعی مراعات شود. اصل سی‌ونهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ضرورت حفاظت از کرامت را مورد تأیید قرار داده است: "هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است". حال چگونه است که دستگاه جابر قضای ایران حتی این اصل مسلم قانون اساسی که خودشان براساس آنچه دیانت و تقوا نامیده می‌شود را رعایت نمی‌کنند؟ در بند کشیدن و رفتارهای غیرانسانی و خوار ساختن هر انسان بی‌گناه، انکار هویت انسانی و فاحش‌ترین نقض حقوق او به‌عنوان یک انسان است. به همین دلیل، طرح شکایات علیه دولت‌های ناقض حقوق بشر باید برای پذیرفته شدن برای رسیدگی ویژگی فاحش بودن را اثبات نمایند.

دومین ویژگی این است که حیثیت ذاتی دارای آن‌چنان اهمیتی است که بدون آن نمی‌توان هیچ نوع مفهومی از آزادی را تعریف کرد. آزادی به معنی رها بودن از همه موانعی که بر سر راه تصمیم‌گیری مستقل فرد قرار داشته، و با تکیه‌بر همان ارزش والا و غیرقابل تردید و یا چانه‌زنی امکان‌پذیر می‌باشد. این همراهی آزادی با حیثیت و ارزش ذاتی را نمی‌توان از انسان بودن جدا کرد. در اصل، انسان وقتی می‌تواند معنای وجودی خود را ابراز می‌کند که امکان برخورداری از آزادی در تصمیم‌گیری و انتخاب نحوه بودن خویش را داشته باشد؛ بنابراین هر نوع محدودیت در برابر اراده انسان برای انتخاب آزادانه و مستقل، انکار هستی و هویت وجودی اوست. از این‌روی در هر نوع نظام قضایی و نیز مراکز تأدیبی (زندان به‌طورکلی) حفظ حیثیت و شأن انسان می‌بایست تنها اصل سازمان دهنده آن مراکز باشد. این وظیفه‌ای حقوق بشری است که اصل حیثیت و شرافت انسانی به‌گونه‌ای سازمان‌دهی و اجرایی بشود که نه‌تنها آموزش‌های لازم برای آگاهی بخشیدن به زندانیان به ارزش انسانی خود، توان خودکنترلی، و خردمندی را ارتقا بخشد، از همه مهم‌تر باید آنان را به مشارکت در فضای معناداری برای اصلاح و پیشبرد امور ترغیب نماید. حفظ کرامت انسانی تنها راه

گریزناپذیری است که می‌تواند به شیوه‌ای مؤثر به روش‌های غیرانسانی معمول در زندان‌ها و تحقیر زندانیان خاتمه بخشد. هرکجا کرامت و شرافت انسان‌ها فراموش شود، جیزی به‌جز تباهی کل نظام سیاسی را به‌جای نخواهد گذاشت. در این نگرش به فلسفه هویتی انسان، هرکجا شرافت و حیثیت انسان نادیده گرفته شود، و یا در هرکجا آزادی وجود نداشته باشد، آنجا زندان است. نه‌فقط همه ایران، بلکه همه سرزمین‌هایی که اراده مردمانش توسط حکومت‌های جزم‌گرای تمامیت‌خواه به بند کشیده شده است، زندان هستند و مردمان آن سرزمین زندانیان سیاسی.

سومین ویژگی به ارزش سازنده ضرورت احترام و حفاظت از حیثیت ذاتی انسان ارتباط دارد. حیثیت انسان اساس عدالت می‌باشد. در اصل بدون تکیه آن بر ارزش ذاتی و حیثیت انسان نمی‌توان هیچ نوع تعریف منسجم و دقیقی از عدالت را فراهم آورد. در اینجا، برخلاف نظریه‌های عمومی که عدالت را با ابعاد اقتصادی برابری و انصاف پیوند می‌دهند، عدالت به معنی تأیید و شناسایی سیاسی و نهادین برابری همه انسان‌ها در ذات هویتی و تفاوت‌های آنان می‌باشد. از آنجایی که انسان‌ها خویشتن خویش و رابطه آن جهان پیرامونی را با نگرشی عمیقاً درونی و سپس با اشتراک گذاشتن آن با دیگران تعریف می‌کنند، هرکدام از دیگران متفاوت می‌باشند. تفاوت‌های جنسیتی، قومی، آیینی، فرهنگی، و هویتی همه شاخصه‌ها و جلوه‌های همان برخورداری از آزادی برای تعریف خویش می‌باشند؛ بنابراین، حیثیت این ارزش سازنده را در اختیار انسان قرار می‌دهد تا بتواند خود را آن‌گونه که می‌خواهد تعریف کرده و با دیگران به اشتراک و تعامل بگذارد. هرگاه این ویژگی‌های متفاوت بودن انکار شود، فاحش‌ترین بی‌عدالتی‌ها به وجود می‌آید. به عبارت بهتر، عدالت چیزی نیست مگر شناسایی برابری تفاوت‌ها. با توجه به این تفاسیر، دربند کشیدن انسان‌ها چیزی نیست مگر انکار هویت مستقل و حق ذاتی آن‌ها برای متفاوت بودن. تحمیل یک نظریه خاص و یا یک آیین و یا مذهب بر مردم یک سرزمین، در حقیقت قراردادن مردم در زندانی بزرگ، و در نتیجه آن ابلهانه‌ترین اعمال بی‌عدالتی بر مردم یک سرزمین است.

ویژگی چهارم در ارزش ابزاری حیثیت و کرامت ذاتی انسان قرار دارد. هرگاه این ویژگی ذاتی مردم محترم شمرده شود، باورهای مردم و جهان‌بینی آن‌ها، بنیادهای جامعه، و همه نظام اجتماعی به‌سوی خردمندی[۱۴۵] کشیده می‌شود. خردمندان آنانی هستند که محاسبات

---

[۱۴۵] در اینجا خردمندی در مقابل عقل‌گرایی فردگرایانه و ابزاری قرار می گیرد. معادل انگلیسی آنها می تواند این تفاوت‌ها را بهتر توضیح دهد:
Reasonableness as opposed to rationality

عقلایی، حزم اندیشی، و سنجش سود و زیان را تسلیم خردمندی برای حفاظت از حریم انسانیت می‌سازند. برای این امر آگاهی داشتن از اهمیت خردمندی به‌عنوان معیار رفتار اجتماعی و به شیوه‌ای فراتر از چشم‌اندازهای عادی فهم عقل‌گرایی، و سپس ایجاد اراده‌ای لازم برای تحقق آن نیاز می‌باشد. آنانی که این اراده را در خود به وجود می‌آورند، یعنی خردمندان، انسان‌های فرهیخته‌ای هستند که با قراردادن باورها و رفتار خویش بر اصل احترام و حیثیت و شرافت انسانی، همواره با دیگران به مدارا و تساهل رفتار کرده، تکثر را لازمه حیات جمعی انسانی می‌دانند، و در نتیجه همواره همزیستی مسالمت‌آمیز و همپرسه‌ای را دنبال می‌کنند. در اصل، اینان همواره می‌کوشند بدون تکیه بر پیش‌فرض‌های خود (به‌ویژه پیش‌فرض‌های آیینی و مذهبی)، ویژگی ذاتی و سازنده احترام به حیثیت و کرامت انسان را شروعی برای یادگیری از یکدیگر برای تأسیس جامعه‌ای همپرسه قرار دهند. به همین جهت خردمندان از تنازع و درگیری اجتناب و همیشه صلح‌دوستی را فرا راه منش و رفتار خود قرار می‌دهند. این ویژگی اندیشه حفاظت از شرافت انسانی، صلح‌دوستی را به‌عنوان ابزاری برای فهم متقابل و شناسایی حق انسان‌ها برای بیان خود آن‌گونه که آزادانه اراده می‌کنند، فرض کرده و ابواب گفتگو با همه به‌ویژه نظریات منتقدانه را می‌گشاید.

هرگاه ابواب گفتگو بسته شود، همه مملکت به زندان بزرگی تبدیل خواهد شد که قضات و زندانبانان آن بی‌خردانی خواهند بود که جز مرزهای محدود دنیای حقیر جزمی خویش چیز دیگری را نمی‌بینند. نگرش اینان به حیات و برنامه‌های آنان ذاتاً پرخاشگرانه، حذفی، و جنگ‌طلبانه خواهد بود. اعلامیه جهانی حقوق بشر این درس‌های انسانی را به همه ما برای دفاع از حقوق زندانیان سیاسی و تلاش برای رهایی آنان می‌آموزد.

این تفسیر از اولین بند اعلامیه جهانی حقوق بشر، و حمایت مجمع عمومی ملل متحد از آن، چشم‌انداز دیگری را نیز در پیش چشم بازمی‌گشاید. زندانیان باید از طریق برنامه‌های توان‌بخش و بازپروری به‌گونه‌ای توانمند شوند که نه‌تنها با آغوش جامعه بازگردند، از همه مهم‌تر باید به‌گونه‌ای توانمند شوند که بتوانند در اهداف اجتماعی و خیر عمومی نیز مشارکت جویند. این ضرورت توضیح دهنده ویژگی پنجم اصل احترام به کرامت و حیثیت انسانی به‌موجب اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌باشد؛ بنابراین اگر نظام خودکامه جبار این تصور نادرست را دارد که با به بند کشیدن مخالفان خود، می‌خواهد آن‌ها را تنبیه و یا صدایشان را خاموش سازد، می‌بایست توضیح دهد از طریق چه برنامه‌ها و چگونه می‌خواهد توان‌بخشی را بر امر تنبیه کردن بیفزاید. البته این پرسشی محال در خصوص عقاید نابخردانه جباران

حاکم است. ولی طرح این پرسش می‌تواند بعد دیگری از تأکید بند اول اعلامیه جهانی بر ضرورت حفظ شرافت و حیثیت زندانیان را توضیح دهد.

ارزش و بهای انسان به آن درجه بالاست که تحت هیچ شرایطی توسط خردمندان نمی‌تواند نادیده گرفته شود. حال هرگاه فردی بنا بر دلیلی زندانی شود، اصل شرافت و کرامت ذاتی ایجاب می‌کند که نه‌تنها در شرایط نگهداری فرد در زندان او را به‌عنوان یک فرد انسانی در نظر گیرد، هرگز نمی‌تواند از آن انسان دربند (حتی اگر مرتکب جنایتی شده باشد) به‌عنوان ابزاری برای اهداف آیینی (ایدئولوژیک) نظام سیاسی استفاده کند. در حقیقت هر انسانی به این دلیل که انسان است برخوردار از کرامت و ارزش ذاتی است، و نه اینکه چون در بند است، از او به‌عنوان ابزاری برای اهداف دیگر استفاده کنند. به همین دلیل زندان باید با برنامه‌های توان‌بخشی زندانیان برای باز گشت به جامعه همراه باشد. مهم‌ترین رکن این برنامه‌ها توجه به شرایط روحی و روانی فرد زندانی است که او را به‌تدریج از فهم انسانی خود دور می‌سازد. در این شرایط، نظام زندان و زندانبان باید حق زندانیان برای یافتن هویت خویش را به‌عنوان حقوق بشر در نظر گیرند. این امر حق زندانی را با وظیفه سیستم زنان برای برخورداری از حقوق بشر توان‌بخشی همراه می‌سازد. در حقیقت، حقوق بشر توان‌بخشی از همان شأن و ارزش ذاتی سرچشمه می‌گیرد، و به همین دلیل ویژگی جهت دهنده‌ای به موضوع حیثیت می‌دهد. این ویژگی به زندانبان می‌آموزد که حتی در شرایطی که حتی به‌ظاهر یک زندانی به دلیل جنایت شایسته رفتار محترمانه‌ای نیست، ارزش و حیثیت انسانی او را محترم شمارند و قضاوت راجع به نوع تنبیه را به تصمیم ترافعی دادگاه واگذار نمایند. به همین خاطر، درحالی‌که حقوق بشر بهترین تعریف برای کرامت انسانی فراهم آورده است، این مفهوم می‌بایست در بحث‌های مدیریتی زندان و ابعاد روانشناسانه رفتار با زندانی نیز مورد توجه قرار گیرد. این موضوع ضرورت برنامه‌ریزی برای توان‌بخشی زندانیان را ایجاب می‌کند. این در حال است که در نظام‌های تمامیت‌خواه و جزم‌اندیش، به دلیل معارضه ذاتی اعتقادات آن‌ها با حقوق بشر، زندانیان، به‌ویژه زندانیان سیاسی از همه این نیازها محروم باقی می‌مانند.

در اجرای آرمان‌های انسان‌گرایانه، مجمع عمومی سازمان ملل متحد در قطعنامه شماره ۴۵/۱۱۱ در چهاردهم دسامبر سال ۱۹۹۰ این موارد را به‌عنوان اصول بنیادین رفتار با زندانیان سیاسی اعلام کرد:

۱. با همه زندانیان به دلیل کرامت و ارزش ذاتی که دارند، به‌عنوان یک انسان و با احترام رفتار می‌شود.

۲. از نظر نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقاید سیاسی یا عقاید دیگر، منشأ ملی یا اجتماعی، دارایی، تولد، و یا وضعیت دیگر هیچ‌گونه تبعیضی نباید وجود داشته باشد.

۳. در هر کجا شرایط محلی ایجاب کند، احترام به عقاید مذهبی و یا فرهنگی زندانیان اجتناب‌ناپذیر است.

۴. مسئولیت زندان‌ها و وظایف مربوط به حضانت زندانیان، و نیز محافظت از جامعه در برابر وقوع جرایم، باید با سایر اهداف اجتماعی یک کشور و مسئولیت‌های مربوط به ارتقا، رفاه، و رشد همه اعضای جامعه همراه باشد.

۵. به‌جز محدودیت‌هایی که به دلیل اثبات واقعیت ضرورت حبس را ایجاب می‌کند، کلیه زندانیان باید از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر برخوردار باشند. هرگاه کشوری عضو میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی، (۱۹۶۶) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، (۱۹۶۶) و پروتکل اختیاری آن، و همچنین دیگر اسناد حقوق بشری در سایر میثاق‌های سازمان ملل باشد، باید خود را به احترام به حقوق بشر زندانیان متعهد نگه دارد.

۶. کلیه زندانیان حق شرکت در فعالیت‌ها و آموزش‌های فرهنگی با هدف رشد کامل شخصیت انسان را دارا می‌باشند.

۷. هر نوع تلاشی برای لغو سلول انفرادی به‌عنوان مجازات، و یا محدود کردن استفاده از آن سلول انفرادی باید و تشویق و پیش برده شود.

۸. باید شرایطی فراهم شود که به‌موجب آن زندانیان بتوانند از کارکردن با مزد مناسب برخوردار شوند تا بتوانند در بازار کار کشور مشارکت داشته و به آن‌ها امکان حمایت‌های مالی خود و خانواده خود را بدهد.

۹. زندانیان به دور از هر نوع تبعیض به دلیل وضعیت حقوقی خود، باید به خدمات بهداشتی موجود در کشور دسترسی داشته باشند.

۱۰. با مشارکت و کمک جامعه و نهادهای اجتماعی و با توجه به منافع قربانیان، باید شرایط مساعدی برای ادغام مجدد زندانی سابق در جامعه و در بهترین شرایط ممکن ایجاد می‌شود.

۱۱. همه اصول فوق می‌بایست به‌طور بی‌طرفانه اعمال می‌شود.

فعالان و نهادهای جامعه مدنی، به همراه متفکران حقوق بشر، می‌بایست با برجسته ساختن این‌گونه مباحث سمت‌وسوی عمیق‌تری به فعالیت‌های خود برای رهایی زندانیان سیاسی بدهند. ازآنجایی‌که جمهوری اسلامی اعلامیه جهانی حقوق بشر و نیز هر دو میثاق حقوق مدنی و سیاسی، و نیز حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی را امضا و تصویب کرده است، به دلیل تعهدات الزام‌آور ناشی از این معاهدات باید خود را به لغو مفهوم زندانی سیاسی متعهد نگه‌دارد.

فصل بیست و سوم

رانت‌خواری و تباهی اصول دموکراتیک

به احترام فاطمه و محمد سپهری و فریاد رسای آنان برای آزادی مردم ستم دیده و میهن در بند شده تبهکارانی که به هیچ قاعده و اصل اخلاقی پایبند نیستند.

پرسش‌ها: منظور از رانت‌خواری چیست؟ رانت‌خواری حکومتی چگونه شکل می‌گیرد و تأثیرات آن بر جامعه چیست؟ چرا این موضوع بیشتر در سال‌های اخیر در کانون توجهات قرار گرفته است؟ چرا این پدیده در کشورهایی مانند کانادا دیده نشده و یا کمتر وجود دارد؟

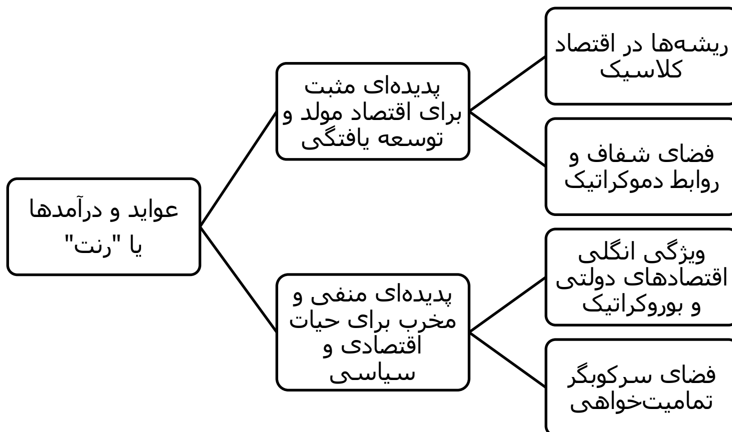
طرح موضوع

واژه رانت، معادل انگلیسی "رنت" به معنی درآمد یا عایدی از محل منابعی تعیین شده، برای تعریف این نوع فساد، شاید گمراه‌کننده باشد زیرا درآمدهای حاصل از عایدی در فعالیت‌های اقتصادی امری عادی است. به همین دلیل می‌بایست از واژه "امتیاز جویی" یا "امتیازخواری" برای ادای مقصود استفاده کرد؛ اما ازآنجایی‌که در زبان فارسی از واژه رانت‌خواری استفاده شده است، ما هم برای سهولت همان واژه را مورداستفاده قرار می‌دهیم. مقداری توضیح می‌تواند این نکته را روشن‌تر سازد. فرض کنید که یک استاد دانشگاه براساس تخصصی که دارد و برنامه کاری که برای او تعریف می‌شود، استحقاق دریافت صد هزار دلار حقوق سالیانه را دارد. ولی چون دانشگاه موردنظر به او نیاز دارد و خدمات استاد مربوطه را لازمه پیشبرد اهداف علمی به‌حساب می‌آورد، به او در سال صدوبیست هزار دلار حقوق می‌دهد. در چانه‌زنی‌ها ممکن است این رقم افزایش هم پیدا کند. آن بیست هزار دلار ما به تفاوت ذکر شده، عایدی تلقی می‌شود و جای هیچ‌گونه شک و شبه‌ای هم از نظر حقوقی و اخلاقی ندارد زیرا که این عایدی لازمه فعالیت اقتصادی مولد در مسیر توسعه‌یافتگی کشور

است. ولی در نظام‌های فاسد، معنی عواید حاصل از عایدی به درآمدهای عظیمی اطلاق می‌شود که از طریق بده و بستان‌های پنهانی میان مقامات حکومتی و منفعت‌جویان لابی‌گران حاصل می‌شود. به همین دلیل است که توصیه می‌شود در زبان فارسی "امتیاز خواری" واژه مناسب‌تری برای توضیح این‌گونه اقتصاد انگلی باشد. از این نقطه نظر، امتیازخواری مرز میان نظام‌های استبدادی و دموکراسی را نیز تعریف کند؛ یعنی اینکه امتیاز خواری از برآمدهای برجسته نظام‌های فاسد اقتدارگرا و درعین‌حال از نگاهبانان آن می‌باشد. لذا بحث مزیت خواری به حیطه اقتصادی محدود نشده و از موضوعات مهم سیاسی و ضرورت برقراری دموکراسی و مردم‌سالاری می‌باشد.

پیش‌زمینه‌ها

آدم اسمیت (۱۷۹۰ — ۱۷۲۳)، پدر علم اقتصاد نوین، درآمد حاصل از عایدی را به‌عنوان ثروت اقتصادی که از استفاده هوشمندانه از منابع حاصل می‌شود، لازمه اقتصاد مولد می‌دانست. به نظر او سه منبع اصلی در یک اقتصاد آزاد حضور دارند که عبارت‌اند از دستمزد حاصل از کار و یا خدمات، سود ناشی از سرمایه‌گذاری، و درآمد اجاره اقتصادی که از استفاده از مالکیت منابع مانند اراضی کشاورزی به دست می‌آید، می‌باشند. از میان این سه ابزار فعالیت اقتصادی، درآمدهای حاصل از اجاره آسان‌ترین، کم‌هزینه‌ترین، و کم‌خطرترین همه آن‌ها می‌باشد. این نوع درآمد اقتصادی وقتی به وجود می‌آید که اشخاصی که دارای منابع هستند، آن‌ها را در اختیار دیگران قرار می‌دهند تا درآمدزایی کنند. (اسمیت، ۱۷۷۶: فصل ششم) البته این‌گونه امتیاز درآمدزایی ناشی از انحصار مالکین بر اراضی (شامل منابع نهفته در آن مانند منابع آبی) می‌باشد؛ اما به نظر اسمیت این‌گونه درآمدهای حاصل از انحصار برای اقتصاد



مفید می‌باشند زیرا که موجب مولد بودن آن سرمایه طبیعی می‌شود. دیوید ریکاردو (۱۸۲۳ – ۱۷۷۲)، از دیگر اقتصاددانان کلاسیک، و مشهور به پدر تئوری مزایای مقایسه‌ای،[۱۴۶] نگرش متفاوتی در خصوص این نوع درآمد را به‌عنوان قانون اجاره ارائه نموده است که می‌تواند ما را در رسیدن به مقصود، یعنی ریشه‌های تباهی امتیاز خواری نزدیک کند. او این درآمد را در قالب تعریف قراردادی کلمه تعریف نمی‌کند، بلکه آن را به بازده اقتصادی که زمین باید برای استفاده در تولید به خود اختصاص دهد، ارتباط می‌دهد. در حقیقت، ازنقطه‌نظر مقایسه‌ای، این بازده درآمد بالاتری را نسبت به درآمد حاصل اجاره صرف تأمین می‌کند؛ بنابراین از نظر ارزش مقایسه‌ای، درآمدی که در اثر مولد بودن زمین حاصل می‌شود، مزایای بیشتری دارد. به هر صورت، در اقتصادهای آزاد، این رابطه‌ها به دلیل وجود نهادهای دموکراتیک و شفافیت، به لحاظ حقوقی روشن و تعریف شده هستند. رقابت‌های حزبی، آگاهی‌های اجتماعی حاصل از رسانه‌های آزاد، و نهادهای جامعه مدنی نیز می‌توانند این‌گونه درآمدها را با حساسیت نظاره کرده و در صورت تخلف، آن‌ها را برملا ساخته و عاملین آن نیز پس از رسوایی‌ها از کار برکنار می‌شوند؛ اما در جوامع غیر دموکراتیک این‌چنین درآمدها که به ثروت‌های بی‌حد و حساب می‌انجامند، اساساً مخفیانه و حاصل زد و بندها، و در نتیجه غیرحقوقی و بی‌اعتبار می‌باشند.

در سال ۱۹۶۷، گوردون تالوک این واژه را به‌طور رسمی به ادبیات اقتصاد، علوم سیاسی، و حقوق وارد ساخت. در *رانت جویی کارآمد: توالی تاریخی یک باتلاق فکری*، تالوک توضیح می‌دهد که مزایایی که از طریق امتیازخواری به دست می‌آید در مقایسه با هزینه‌هایی که توسط امتیازخواران برای آن هزینه می‌شود بسیار پایین است. هیچ شاخصه اقتصادی برای اندازه‌گیری رابطه این موضوع وجود ندارد. مثلاً معلوم نیست که شرکت‌های بزرگ نفتی و یا گاز طبیعی چگونه ارتباطات خود با حکومت‌ها را برقرار ساخته و توضیح می‌دهند؛ بنابراین معلوم نیست بازده‌های آنان بابت رانت‌خواری چقدر می‌باشد. (تالوک، ۲۰۰۱، ۱۶–۱) ولی در این شرایط یک جمع اضدادی وجود دارد. منظور این است که امتیازخواران هزینه بسیار کمی نسبت به سودی که به دست می‌آورند ممکن است به مقامات رشوه دهند؛ اما شهروندان که صاحبان اصلی حکومت هستند، می‌توانند آنانی را که در حکومت هستند به دلیل مشارکت در امتیازخواری به زیر سؤال بکشانند. درصورتی‌که اصول دموکراسی بتواند در جامعه توسعه پیدا کند، آن‌هایی که فساد امتیازخواری را با باعث شده‌اند محاکمه و مجازات خواهند شد.

---

146 David Ricardo (1817). *On the Principles of Political Economy and Taxation.*

درعین‌حال رقابت بین آن‌هایی که می‌خواهند به سیاست راه یابند، بر امتیازخواری تأثیر گذار خواهد بود. در این میان، آنانی که می‌خواهند به امتیازخواران مزایایی ویژه‌ای اعطا کرده و با آنان در فساد شریک بشوند، ممکن است هزینه‌های امتیازخواری را تغییر دهد. به هر تقدیر، فساد هیچ‌گاه نتوانسته است به‌اندازه امتیازخواری در جوامع غیر دموکراتیک حضور داشته باشد. ان کروگر در *اقتصاد سیاسی امتیازخواری*، تصویر روشن‌تری از چهره این فساد را ترسیم کرده است.[۱۴۷] براساس نظر او، این‌گونه امتیازات هزینه‌های بالایی را به جامعه تحمیل می‌کند. ولی هرگاه رقابتی میان امتیازخواران برای مزایای بیشتر شکل گیرد (طبیعتاً در جوامع غیر دموکراتیک)، این هزینه‌ها به‌مراتب بالاتر خواهد بود. ازآنجایی‌که منفعت‌طلبی آسان و هنگفت هدف اولیه آنانی است که در این نوع فساد درگیرند، هیچ مشارکتی در چرخه اقتصادی صورت نگرفته و حتی آن را از حرکت طبیعی بازمی‌دارد. تراژدی به‌ویژه هنگامی اتفاق می‌افتد که کشور در شرایط رکود اقتصادی و تورم بالا به همراه نرخ بالای بیکاری[۱۴۸] به سر می‌برد. این شرایط مناسب‌ترین فرصت را برای امتیازخواری فراهم می‌آورد.

ابزارها و شیوه‌های کسب امتیاز

اولین و مهم‌ترین ابزار را باید در رشوه‌دهی جستجو کرد که خود هم از فساد سیستمی موجود در کشور سرچشمه می‌گیرد و هم فساد بیشتری را تولید می‌کند. ولی موضوع به این آسانی‌ها هم نیست چراکه رابطه میان این دو گاهی پیچیده می‌شود. منظور این است که اگر امتیازخواران به مقامات دولتی و صاحب‌منصبان رشوه بدهند، نمونه بارز فساد عریان می‌شود. ولی گاهی این رشوه در تعاملات سیاسی تبلور می‌یابد. منظور اینکه مزیت جویی در پشت کارزارهای سیاسی پنهان شده و بده بستان‌ها غیرمستقیم شکل می‌گیرند. در این موارد درجه و شدت فساد در درون دسته‌بندی‌ها و رقابت‌ها سیاسی پنهان می‌شود تا راه را برای امتیازات آتی هموار نماید. در این موارد عمل رشوه‌دهی مزایایی برای مقامات سیاسی به وجود می‌آورد بدون اینکه چهره آن‌ها را در نزد افکار عمومی مخدوش سازد. امتیازگیران نیز فرصت می‌یابند تا با کسب فرصت‌ها و امتیازات ویژه را در درون همان بده و بستان‌های سیاسی و انتخاباتی پنهان سازند. در این صورت عمل رشوه منابع کشور را به شیوه‌ای غیرمستقیم به کارزارها و رقابت‌های سیاسی کشانده و آن‌ها را قربانی منافع بازیگران این صحنه می‌سازد. به زبان

---

[147] Krueger, A.O. (June 1974). The Political Economy of the Rent-Seeking Society, *The American Economic Review*, Vol. 64, No. 3, pp. 291-303.
[148] Stagflation

بهتر، عمل رشوه‌دهی از شیوه عریان اقتصادی خود، در لفافه نرم تعاملات از پیش تعیین شده سیاسی چرخیده و به روابط قدرت برای نفوذ در ارکان مملکت تبدیل می‌شود. در این شرایط است که امتیازات میان اعضای گروه سیاسی و یا فامیلی با شکلی سلسله مراتبی توزیع شده و جای کارایی براساس دانش، تخصص، و مهارت‌های حرفه‌ای را می‌گیرد. از طرف دیگر، این‌گونه دسته‌بندی‌ها سیاست‌گذاری‌ها را نیز در جهت منافع گروه حاکم در امور صادرات و واردات، صدور پروانه‌های صنفی و تخصصی، بازرگانی، نهادهای آموزشی و امثالهم سوق می‌دهد. درعین‌حال قوه قانون‌گذاری نیز در اختیار گروه‌های وابسته‌ای قرار می‌گیرد که با وضع قوانینی برای منافع گروه، عملاً عدم توسعه‌یافتگی و تباهی منابع کشور را نیز به همراه می‌آورد. یک جنبه پنهان این پیچیدگی سیاسی این است که با کاهش کارایی، و در نتیجه روند مملو از کاستی‌های اداری و اجرایی کشور، دریچه‌های ثانویه برای رشوه‌گیری و رشوه‌دهی در رده‌های پایین‌تر سیستم ناکارآمد باز می‌کند. شاید مناسب باشد اشاره کوتاهی هم به ابعاد رفتاری و فرهنگی حضور این‌گونه رشوه‌گیری پنهان داشته باشیم. گسترش فرهنگ تملق‌گویی، چند چهره بودن، محافظه‌کاری رفتاری برای پنهان کردن نیات، و ایجاد حریمی مقدس برای آنانی که در بالاترین مقامات این سیستم تباه‌کننده قرار می‌گیرند، آن‌گونه که کشور خودمان از بارزترین جلوه‌های آن است، از دیگر عواقب مخرب این‌گونه سیستم‌هاست.

رشوه‌دهی بدون لابی‌گری تقریباً امری محال است. البته به لحاظ مشروعیت حقوقی مشکلی در رابطه با عمل لابی‌گری نمی‌توان تصور نمود زیرا این‌گونه اقدامات برای قانع ساختن همراه با گفتگوها و چانه‌زنی‌ها از ابزارهای مرسوم در سیاست برای پیشبرد دیدگاه‌ها و منافع می‌باشد. به همین دلیل، لابی‌گری در همه ارکان و نیز فرآیندهای تصمیم سازی مملکت میان قانون‌گذاران، مدیران رده‌های مختلف، قضات، کارکنان و امثالهم وجود داشته و یکی از شیوه‌های مرسوم در حل مسالمت‌آمیز و همکارانه موضوعات مورد اختلاف می‌باشد. مشکل هنگامی چهره خود را نشان می‌دهد که لابی‌گری سمت و سویی خاص و برای منافع اقلیت فاسد به خود می‌گیرد. همین امر باعث می‌شود تا لابی‌گری وسیله برقراری فساد شود. در حقیقت، لابی‌گری نشان می‌دهد که امتیازات ویژه و مصنوعی ایجاد شده توسط تصمیم‌گیرندگان نتیجه امتیازخواری است و علت آن نیست. پس لابی‌گری راه را برای عمل امتیاز گیری هموار می‌کند که امتیازخواری نتیجه آن است. به همین دلیل آنچه لابی‌گری را نکوهیده می‌سازد همان نقشی است که به‌طور سازمان‌یافته و به‌گونه‌ای انحصاری در ایجاد فساد ایفا می‌کند. به‌طور طبیعی در چنین شرایطی لابی‌گرهای ضعیف‌تری که می‌خواهند به شیوه‌ای همکارانه منافع طبقات ضعیف جامعه را بازسازی نمایند، عملاً توان سازنده خود را

از دست می‌دهند. نتیجه یک چنین وضعیتی، توزیع ناعادلانه ثروت و امکانات، کاهش حمایت‌های اجتماعی از طبقات بی‌پناه و تحت ستم جامعه، و شکل‌گیری نابرابری‌های عمیق میان اقشار مختلف جامعه می‌باشد.

تئوری معمای زندانی[۱۴۹] می‌تواند این وضعیت را بهتر توضیح دهد. منظور این است که در شرایط آلوده به فساد امتیازخواری، عدم روش‌های همکارانه برای پاسخ به نیازها از اقبال بیشتری برخوردارند چراکه در نبردی تنگاتنگ برای منفعت‌یابی، رقبا فقط منافع گروهی خود را پیش می‌برند حتی اگر به زیان و تخریب دیگران تمام شود. در نتیجه بازی پیچیده‌تر شده و راه‌حل‌های بهینه برای غلبه بر مشکلات مسدود می‌شود. در این بازی، هزینه‌های زیادی به همه تحمیل می‌شود، اما فقط گروه‌های خاصی بهره‌های آن را از آن خود می‌سازند. در این فضای مخدوش ثروت‌های بی‌حساب به سمت گروه‌هایی که در پیچیده‌ترین لایه‌های قدرت قرار گرفته‌اند سرازیر می‌شود. البته هرچه دایره لابی‌گری محدودتر شود، یعنی انحصار بالاتری برای لابی‌گران ایجاد شود، رقبای ضعیف و خرده‌پا به‌سوی طبقات تابع و ناتوان سوق داده شده، مزایا انحصاری‌تر، و ثروت‌ها نیز بیشتر متمرکز می‌شوند. شایان ذکر است که در جریان لابی‌گری، قدرتمندان قوه قانون‌گذاری و نیز نظام قضایی را نیز تحت کنترل خود درمی‌آورند تا بتوانند راه‌های اجرایی ثروت‌اندوزی را در پناه آنچه "قانون" نامیده شده را هموار نمایند. به همین دلیل در سیستم‌های تمامیت‌خواه گروه اقلیت سعی می‌کند که دو قوه مقننه و قضائیه را تحت کنترل خود داشته باشد؛ بنابراین نوع رشوه‌دهی و زد و بند در این نوع لابی‌گری از رشوه مستقیم به کارزارهای سیاسی و انتخاباتی کشیده می‌شود. یک چنین تمرکزی بر کسب هرم‌های قدرت، مملکت را بیشتر به‌سوی دوقطبی شدن و نابرابری شدن سوق می‌دهد.

رشوه و لابی‌گری در هر سطحی که انجام شود، لایه‌های مختلفی از انحصار بر منابع کشور را ایجاد می‌کند تا بتواند منافع را به حداکثر ممکن برساند. درعین‌حال رقابت برای انحصارگری می‌تواند به کشمکش میان گروه‌های لابی‌گر منجر شود که می‌خواهند از طریق برقراری ارتباطات با مقامات دولتی نفوذ خود را در آنجا گسترش داده و منابعی را تحت کنترل انحصاری خود گیرند. این کشمکش‌ها باعث می‌شود تا لابی‌گران ضعیف‌تر انحصارات خود را از دست بدهند. در این حالت بازهم توده‌های ضعیف جامعه می‌بایست بهای رقابت و کشمکش میان امتیاز جویان را بدهد. این‌چنین شرایطی باعث می‌شود امتیازجویی به‌نوعی

---

149 The prisoner’s dilemma

غارتگری عریان کشیده شود زیرا که رقابت به طرف لایه‌های پایین‌تر جامعه نیز کشیده شده و گروه‌های زیادی را در آن درگیر می‌سازد. ولی مهم‌ترین زیان انحصار در این‌گونه جوامع در این واقعیت قرار دارد که بازده اقتصادی را به حداقل ممکن تقلیل می‌دهد. در این موقعیت، بهترین فرصت برای انحصارگران فراهم می‌آید تا بهای کالاها و خدمات در سطحی بالاتر از حد عادی آن قرار دهند تا بتوانند سود خود را به حداکثر برسانند. در نتیجه توان اقتصادی مصرف‌کنندگان روزبه‌روز به سمت قدرتمندتر ساختن انحصارگران حرکت کند. درنهایت بر تعداد کسانی که کمتر قادر به خرید کردن هستند نیز افزوده می‌شود، جامعه رو به نابرابری‌های عمیق و گسترده کشیده شده، و انواع فساد و تباهی در لایه‌های زیرین جامعه نیز به وجود می‌آید.

در یک جمع‌بندی ساده می‌بایست گفت که امتیازخواری ویژگی خاص جوامعی است که از ساز و کارهای دموکراتیک فاصله گرفته‌اند. عدم فراهم آوردن فضای لازم برای مشارکت مردمی در فرآیندهای تصمیم‌گیری، خاصیت تمامیت‌خواهی حاکمیت، توجیهات آیینی نظام سیاسی، ابزارهای تهدید و ارعاب، و در نهایت سلطه بر اندیشه‌ها و باورهای مردم، همگی فضایی را به وجود می‌آورند تا گروهی کوچک بتوانند از طریق شیوه‌های مختلف نفوذ بر ارکان اصلی کشور، منابع ملی را در انحصار خود درآورده به ثروت‌های نگفتی دست یابند. آنچه به رانت‌خواری یا امتیازخواری موسوم است و در ایران امروز به پدیده‌ای شوم تبدیل است نتایج برآمده از همان خاصیت تمامیت‌خواهی نظام حاکمیتی است که راه را بر روی اصول دموکراتیک مسدود کرده و تنها راه اختناق و سرکوب را در پیش گرفته است. تنها راه نجات برقراری شرایطی است که در آن مردم و جامعه مدنی بتوانند آزادانه و به‌گونه‌ای شفاف بر همه فرآیندهای تصمیم‌گیری نظارت آگاهانه داشته و حاکمیت مستقل اراده خود را ضامن سلامتی نظام سیاسی قرار دهند.

فصل بیست و چهارم

هویت و کرامت در گفتمان حق

برای اقوام و گروه‌های زبانی، مذهبی، و دینی که به دلیل سیاست‌های هویت‌زدایی در نظام تمامیت‌خواه استبدادی، رنجی جانکاه را بر حیات و روح و روان خویش تحمل می‌کنند. اینان همه ایرانی هستند، هویتشان ایرانی است، و با این مرز و بوم آمیخته است، و با آن خود را می شناسند. اما تمامیت‌خواهان حاکم به اشکال مختلف تخم تفرقه و جدایی می افکنند، صدای آزادی خواهی و میهن دوستی آنان را خفه می‌کنند، تا بتوانند چند صباحی بر سریر قدرت باقی بنمانند.

پرسش‌ها: هویت چیست، هویت اجتماعی کدام است؟ آیا هویت با فردیت ملازمه دارد؟ اگر چنین است، جایگاه هویت در گفتمان حق چگونه تعریف می‌شود؟ آیا می‌توان انسان‌ها را از هویت خود محروم نمود؟

طرح موضوع

هر نوع گفتگویی پیرامون هویت به معنی مدرن کلمه نمی‌تواند از متن اجتماعی که در آن انسان‌ها ویژگی‌های هویتی خود را بیان می‌نماید جدا باشد. درواقع، هویت به معنی خودبیانی فردی[۱۵۰] و یا گروهی تنها در بافت اجتماعی که در آن نقش‌ها و کارکردها تعریف

[150] Self-expression

می‌شوند، قابل تعریف و تحقق می‌باشد. هویت مدرن که از اواسط قرن هفدهم چهره خویش را در چارچوب هویت ملی به معرض نمایش گذاشت، بر پایه‌های جغرافیایی–فرهنگی خاصی استوار بود که به‌موجب آن ابراز و احراز هویت به ملیت به معنی نوین آن یعنی استقرار در چارچوب مرزهای سرزمینی معینی همبستگی و وابستگی داشت. به همین دلیل مفهوم هویت همراه شد با مشترکات فرهنگی، و اغلب زبان ملی، برای خود بیانی. نظریه‌های استقلال ملی، حاکمیت سرزمینی، و دولت ملی اجزای تحقق هویت ملی و حفظ و حراست از آن را بیان نمودند.

این نوشتار پس از مرور اجمالی ریشه‌های شکل‌گیری هویت مدرن، توضیح می‌دهد که هویت مدرن با مفهوم حق و آزادی‌های اساسی توأمان پا به عرصه ظهور گذاشته است. ازاین‌روی هویت در مرکز گفتمان حق قرار می‌گیرد. درک اهمیت یک چنین ملازمه و پیوستگی می‌تواند مردمی را که تحت رژیم‌های استبدادی به سر می‌برند، به‌سوی نگرش‌های روشنگری رهنمون سازد تا بتوانند روند رهایی بخشی خود را به‌گونه‌ای مؤثر تسریع نمایند.

تعریفی اجمالی از هویت و عناصر سازنده آن

شاید ساده‌ترین تعریفی که بتواند برای هویت به کار رود این است که آن را با توانایی برای بیان اجتماعی خویشتن خویش در محدوده‌ای فراتر از فرد انتزاعی پیوند می‌دهد. در این نگرش، هویت در آغازین مرحله شکل‌گیری خود از ادراک اعماق هستی خویش شروع می‌شده، سپس به‌سوی شکل بخشیدن به این هستی از طریق ارتباط با دیگران در سطح روابط اجتماعی توسعه می‌یابد. درواقع هویت نه‌تنها بازگوکننده دریافت انسان از خویشتن خویش در سطح فردگرایانه می‌باشد، بلکه لازمه ضروری برای بیان چنین دریافتی در بافت اجتماعی و رابطه با دیگران می‌باشد. طبیعی است که این تعریف با شاخصه‌ها و معیارهایی همراه می‌شود که ادراک و ساختار هویتی را با تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی همراه می‌سازد. به‌عنوان مثال هویت فردی می‌تواند با قومیت، نژاد، مذهب، جنسیت، زبان، و فرهنگ همراه شود. در سطح اولیه دریافت خویشتن خویش، هویت فردی ماهیتی یکسان و بدون تفاوت به خود می‌گیرد. از این بابت است که به‌عنوان مثال می‌گوییم همه ما انسان بوده و دارای شأن و کرامت ذاتی یکسانی هستیم. این شأن یا ارزش انسانی که به‌هیچ‌وجه قابل چانه‌زنی و یا خرید و فروش در بازار نیست، باید همواره و در همه شرایط مورداحترام قرار گیرد. ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر این سطح اولیه تعریف هویت را به نمایش می‌گذارد: " تمامی

افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت انسانی به هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند".

طبیعی است که هویت در سطح فردی آن جهان‌شمول و قابل اطلاق به فرد فرد انسان‌ها بوده و شالوده اصل عدم تبعیض را شکل می‌بخشد. ولی در بعد اجتماعی آن، یعنی تحقق فردیت در روابط اجتماعی، هویت با ویژگی‌های منحصربه‌فرد همراه می‌شود که با سطح اول تفاوت‌هایی دارد. این سطح دوم نیز در ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر توضیح داده شده است: "هرکس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت و یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد. از به هم‌پیوستگی این دو بعد معرفتی فردی و اجتماعی از خویشتن خویش است هویت مفهوم می‌یابد. بنابراین عناصر هویت را می‌توان به‌گونه‌ای ساده در پاسخ به سه پرسش بازشناسی کرد. پرسش اول خود مشتمل بر دو پرسش به هم آمیخته است: من که هستم و چگونه بدانم که هستم؟ پاسخ به این پرسش نیازمند سطح تماسی شهودی با لایه‌هایی ناشناخته از هویت فردی خویش است. این سطح تماس را می‌توان از طریق نوعی همپرسگی (دیالوگ) با درون توضیح داد که به‌موجب آن فرد می‌کوشد خویشتن خود را بیابد. ادراک و اثبات شهودی خویشتن خویش به‌عنوان اولین عنصر در تعریف هویت ماهیتی درونی و خودانگاشتی فردی بی‌طرفانه دارد. به بیان روسو، در این سطح از شناخت هدف فقط ادراک و احساس هستی خویش به برای یافتن آرامش با خویش است؛ احساسی که شیرین‌ترین بعد حیاتی انسان را شامل می‌شود.[۱۵۱] (روسو، ۲۰۱۲: ۴۲۸) بنابراین نوعی همپرسگی پدیدارشناسانه و آمیخته با هستی خویش است بدون اینکه هستی بتواند در سمت‌وسوی شدن، یعنی ماهیتی اجتماعی به خود گرفتن، تعریف یابد؛ یعنی ادراک خویش بدون سمت‌وسوی اجتماعی قرارگرفتن در افق معانی و ارزش‌های گروهی و جمعی. این عنصر اولیه تعریف فاقد بعد تاریخی است. لذا ماهیتی بی‌طرفانه اخلاقی به خود می‌گیرد که عاری از قضاوت اخلاقی بوده و قابل‌بحث در همه ادوار حیات انسانی می‌باشد. درواقع ویژگی انسانی‌ای است که بااحساسی شهودی قوام می‌گیرد ولی تا تجسم یافتن در هویتی اجتماعی هنوز فاصله زیادی

---

[151] “Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur).

دارد. روسو این تلاش برای ادراک و احساس بودن را "عشق به خویش"[152] تفسیر کرده و آن را امری طبیعی و لازمه سندیت و موثق بودن ادراک فردی می‌داند به این دلیل که این احساسی ذاتی و اولیه است که همواره با انسان همراه می‌باشد. (روسو، ۲۰۱۰، ۳۶۳) گویی صدایی از اعماق سکوت درون فرد او را به همپرسگی صمیمانه و بی‌واسطه برای شناخت خویش فرا می‌خواند. ادبیات عرفانی فارسی این دیالوگ بی‌واسطه اولیه[153] برای کشف و ادراک شهودی خویش را در قالب هم‌زبانی تعریف می‌کند. به‌عنوان مثال مولانا جلال‌الدین رومی آن را به "همدلی از هم‌زبانی خوش‌تر است" یا "نه پیامم، نه کلامم، نه سلامم، نه علیکم" یا " اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلی حیاتی"(دیوان شمس، غزل شماره ۲۸۱۳) تعبیر می‌نماید. منصور حلاج ترجمان دیگری از این صدای درون برای یافتن اعماق هستی خویش را با آرزویی شورانگیز برای از میان برداشتن منیت توضیح می‌دهد که در نتیجه آن با ادراک اصیل هویت خویش می‌توان به مقام بقا برسد.[154]

عنصر دوم تعریف هویت تبیین کننده چگونگی عبور از شناخت شهودی درونی هستی خویش به‌سوی هویت اجتماعی یافتن است. پرسش اصلی بنیادین در ارتباط با این عنصر هویتی "در کجا هستم" پیوند دارد. در اینجا، دیالوگ از سطح اولیه بی‌واسطه با خویش به سمت‌وسوی "اجتماعی شدن" یا به عبارت بهتر به‌سوی نوعی دیالوگ اجتماعی و در جایگاه اشتراک در شکل‌گیری روابط اجتماعی قرار می‌دهد.[155]

جنبه برجسته این دیالوگ هویتی این است که فردیت را به حضور فعال در محور تعاملات اجتماعی فراخوانده و او را به‌حق و تکلیف ملزم می‌سازد. در حقیقت با این همپرسگی که در سطحی بالاتر از تماسی صمیمی با خویشتن خویش صورت می‌گیرد، فردیت لباس بازیگری اجتماعی پوشیده و هویت درونی را به هویتی بیرونی و میان گروهی ارتقا می‌بخشد. لذا شخصیت و یا خصوصیات شخصی و منحصربه‌فرد خود را به معرض نمایش می‌گذارد. درحالی‌که در همپرسگی اول فرد در پی بازشناختن خویشتن خویش است، در همپرسگی اجتماعی ویژگی‌های فرهنگی–هویتی فرد مورد شناسایی اجتماعی قرار می‌گیرد. اولی نوعی همپرسگی بی‌واسطه و شهودی با خویش است، درحالی‌که دومی همپرسگی باواسطه دیگران برای تعریف و تثبیت جایگاه اجتماعی است. در سطح فردگرایانه دیالوگ، فرد خود را از طریق

---

152 Amour do soi
153 Intimate contact with oneself or the intimate dialogue.
۱۵٤ بینی و بینک اِنّی ینازِعُنی/ فَارْفَعَ بِلُطْفِک اِنّیی مِنَالبَین
155 Mediated/social dialogue.

نگرشی عمیقاً درونی و معتبر برای ادراک خویش فرا می‌خواند. در سطح اجتماعی این ادراک و یا شناختن خویش از طریق تعامل با دیگران حاصل می‌شود. در این سطح ویژگی بالقوه فرد فرصت تحقق یافته و راه خود را به‌سوی شکوفایی باز می‌کند تا بتواند استعدادهای درونی خود را به‌عنوان موجودی اجتماعی و پیوسته درحال شدن ارتقا بخشد. از این بابت است که سطح دوم دیالوگ ابزاری غیرقابل اجتناب برای شکوفایی فردیت، و به عبارت بهتر شکل‌گیری هویت اجتماعی می‌باشد.

با توجه به این توضیحات، می‌توان به درک رابطه میان احساس خویشتن خویش و تحقق و سپس ارزیابی مشترک "تعامل ما با کلیم‌های خود"[۱۵۶] در بستر اجتماعی نزدیک شد. این مرحله تکاملی در شکل‌گیری هویت اجتماعی، فردیت را از حوزه بی‌واسطه دیالوگ با خویش به سمت تعریف و استقرار مفهومی از زندگی از طریق تعامل با دیگران هدایت کرده و در واقع "من" فردی[۱۵۷] را به حضور یک "ما"ی گروهی ارتقا می‌بخشد.[۱۵۸] (ارتگا، ۱۹۶۹) به‌واسطه این رابطه اجتماعی با دیگران است که هویت اجتماعی ایجاد می‌شود؛ بنابراین، از طریق قرارگرفتن در چارچوب افق معنایی ساختاری جمعی است که هویت اجتماعی می‌تواند تعریف شود. این درواقع یک ویژگی اساسی زندگی انسانی است که او را به‌عنوان موجودی ذاتاً تعامل کننده معرفی کرده و احساس کامل انسان بودن را برای او فراهم می‌آورد. تعامل فردیت شهودی را به توانایی عمل اجتماعی، پذیرش نقش‌ها، قبول حقوق و مسئولیت‌ها تبدیل ساخته و پایه‌های هویت اجتماعی را بنا می‌نهد. در این تعریف از هویت، انسان‌ها موجوداتی به لحاظ ذاتی دیالوگ کننده متصور می‌شوند که از طریق تعامل با دیگران به فردیت خود را به هویت اجتماعی تبدیل می‌سازند. این ویژگی تعامل گری متقابل با دیگران، با توانایی برای بیان فردیت تضادی ندارد بلکه جنبه اساسی و غیرقابل انکار تحقق آن است. فرد تنها وقتی احساس انسان عینی به خود پیدا می‌کند که با دیگران چنین رابطه‌ای را برقرار سازد. با تعامل احساس خویشتن خویش به هویت اجتماعی گسترش داده شده و نوعی مشروعیت برای دستیابی به یک فضای مشترک ایجاد می‌شود، جایی که افراد یکدیگر را به‌عنوان عناصر یک هویت جمعی می‌شناسند و همچنین تفاوت‌هایی که مشخص‌کننده خاص آنان است را مورد تصدیق قرار می‌دهند. به بیان چارلز تیلور حیثیت وجودی انسان از این شخصیت همپرسه آگاه است زیرا که این ویژگی مشخصه ادراک انسانی است. فهم انسان اساساً از خودش و ادراک عینی آن در جامعه ماهیتی همپرسه دارد. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۳۰)

---

156 Social interlocutors.
157 A disengaged self.
158 “I am I and my circumstances.

عنصر سوم در تعریف هویت توضیح دهنده فرهنگی با واسطه است که عملاً به جهت‌گیری فرد در فهم ارزش‌های مشترک در زندگی اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند. زندگی اجتماعی انسان را ملزم می‌سازد تا در روابط تعامل‌گرایانه با همنوعان خود قرار گیرد تا بتواند نه‌تنها به شناختی متقابل از خویش و دیگران دست یابد، همچنین فرصت داشته باشد تا شیوه‌های لازم برای زندگی بامعنا را تعریف نماید. اهمیت تعامل و دیالوگ به‌گونه‌ای است که عملاً بخش بزرگی از ادراک ما از خود، جامعه، و جهان و شیوه‌های شکل‌گیری و مشارکت فعال در آن را دربر می‌گیرد. از این‌روی مفهوم هویت را نمی‌توان صرفاً براساس مبانی فردگرایانه و بریده از متن اجتماعی تعریف کرد چراکه حتی شناخت مستند و اصیل خویشتن خویش[۱۵۹] که مبانی حقوق انسانی را به معنی معاصر آن تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند فارغ از حوزه تعاملات اجتماعی، جایگاه افراد در آن، و نیز ارزش‌های موردقبول ناظر بر رفتار عمومی باشد؛ بنابراین شکل‌گیری هویت اجتماعی ماهیتی سیال به خود می‌گیرد و بنا بر مقتضای حوزه عمومی و نیازهای آن تغییر می‌پذیرد. به نظر می‌رسد که این عنصر سوم سازنده هویت با عنصر اول یعنی ادراک فردیت خویش در تناقض قرار گیرد. ولی اهمیت شکوفایی انسانی به‌عنوان عالی‌ترین درجه فهم و ادراک انسان از خود و دیگران این ضرورت را ایجاد می‌نماید که مراحل متعالی شکل‌گیری هویت اجتماعی از در تعامل با نیازهای حوزه عمومی و منافع جمعی قرار گیرد. به همین دلیل نمی‌توان فرد را از متن اجتماعی و الزامات آن جدا ساخته و یا ادراک شهودی بی‌واسطه از اصالت‌های خویش را از در تقابل با فهم جمعی و اجماعی قرار داد. نمی‌توان زندگی انسان را صرفاً از نقطه نظر ادراک بی‌واسطه درک کرده و یا تحقق آن را به نظام‌های نمایندگی تقلیل داد به این دلیل که بخش بزرگی از مفهوم انسان و زندگی با معنی با باور فرد به‌عنوان بخشی از یک کل فراگیر و ارگانیک، یعنی تکیه به مفهوم "ما" وابسته می‌باشد. "بنی‌آدم اعضای یک پیکرند..."

هویت مدرن در گفتمان حق

تعریف عناصر سه‌گانه تشکیل‌دهنده هویت، پرسش چهارمی را نیز به بحث هویت می‌کشاند: "در کدامین افق زمانی هویت اجتماعی می‌تواند استمرار پیدا می‌کند؟" پاسخ به سؤال بیشتر با عناصر دوم و سوم تعریف هویت ارتباط پیدا می‌کند. اگر قرار است عبور از ادراک فردی راه را برای خود-بیانی اجتماعی و قرارگرفتن در افق معانی هموار نماید، به

---

159 Authentic self

حقیقت پیوستن عینی آن منوط به افق زمانی است که در آن فردیت مستقل بتواند براساس ارزش ذاتی خویش و حقوق مندرج در آن خود را تعریف کند. درواقع سخن گفتن از حیطه‌ای فراتر از ادراک خویش نیاز به شرایط اجتماعی دارد که در آن فرد به‌طور مستقل و با تکیه‌بر آزادی انتخاب و قابلیت‌های خود بتواند نقش‌هایی را ایفا نماید که به شکل‌گیری حیات اجتماعی منجر شود. به سخن بهتر افق زمانی تحقق‌بخش هویت اجتماعی با شرایط برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی فرد که به او فرصت و انگیزش به انتخاب را می‌دهد، همراه است. این شرایط خاص عصر مدرن است، یعنی عصر رهایی بخشی فرد انسانی از همه رنج‌هایی بشری که در طول تاریخ امتداد یافته بود: ۱) جمود فکری، ۲) تصلب آیینی، و ۳) انقیاد اجتماعی؛ بنابراین هویت اجتماعی قابل تعریف با شرایط پیش مدرن نیست بلکه گفتمانی است که از عصر مدرن پا به عرصه حیات گذاشته است.

در شرایط پیش مدرن مفهوم هویت از درون‌مایه ذهن‌گرایانه آن فراتر نمی‌رفت زیرا راه بسط و توسعه فردگرایی به‌سوی شکل‌گیری هویت اجتماعی به دلیل انقیاد مذهبی،[۱۶۰] و جمود فکری حاصل از آن از یک‌سو، و جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده،[۱۶۱] در نظام سلسله مراتبی شرایط قرون وسطایی از دیگر سو، کاملاً مسدود بود. تسلیم به تعالیم مذهبی، یعنی به باور داشتن به آنچه ارکان دین تلقی می‌شدند، تنها راه برون‌رفت از زندگی آغشته با گناه و رفتن به‌سوی رستگاری تلقی می‌شد. واژه "ارتدکسی" که به‌به معنی عقیده درست و یا صراط مستقیم[۱۶۲] نامیده می‌شد، روح اصلی حاکم بر دکترین متابعت مذهبی در قرون‌وسطی را تشکیل می‌داد همان‌گونه که امروزه در نظام‌های مذهبی سنت‌گرا ملاحظه می‌شود. کلیسا در طی قرن‌ها هم از طریق موعظه‌های یک‌جانبه و بدون پرسش برای قانع کردن معتقدان، وهم به‌واسطه اعمال زور و سرکوب، می‌کوشید به معتقدان بقبولاند که راه اصلی در زندگی مذهبی چیست؛ بنابراین آنچه مردم می‌اندیشند شامل مفهوم حیات، فلسفه زندگی، ارزش‌های اجتماعی، گرایش‌ها، و نرم‌ها و رفتارها، همه باید مطابق با صراط مستقیم دین باشد؛ بنابراین اعضای یک جامعه نیز باید اندیشه، توان فکری، قوه فهم و ادراک، توانایی تجزیه‌وتحلیل، و معیارهای ارزش‌گذاری و قضاوت‌های خود را به آیین‌های دینی که از سوی رهبران مذهب توضیح داده می‌شود تسلیم نمایند. در فضای انقیاد مذهبی، اندیشه عقلایی مستقل برخاسته از شعور و فهم انسانی اساساً قابل فهم و درنتیجه قابل قبول نیست. نهادهای مذهبی نیز این مأموریت مقدس خودساخته را دارند تا نقش رهایی بخشی از گناه و رستگاری انسان‌ها را از

160 Religious conformity
161 Ascribed status versus the achieved status
162 Adherence to and obeying correct creeds in religion.

سوی خداوند به عهده گیرند. به دلیل همان مقدس بودن صراط مستقیم، و الزام تعبد مذهبی ناشی از آن، هیچ‌کس اساساً نمی‌توانست تصور توان فکری مستقل را داشته باشد.

انقیاد مذهبی سیستم اخلاقی خاص خود را نیز به وجود آورد. از این نقطه نظر، ارزش‌های اجتماعی و رفتارهای متناسب با آن، می‌بایست تابع آیین‌های مذهبی باشد. این‌گونه نظام اخلاقی فقط از قرائت‌های دینی حاصل می‌شود، بنابراین تسلیم کامل با آن‌ها نوعی فضیلت محسوب می‌شود. در این نگرش موضوع هویت نه فقط با تسلیم کامل به دکترین مذهبی صراط مستقیم مفهوم می‌یابد، از همه مهم‌تر تسلیم نوعی فضیلت تلقی می‌شود که شرایط زندگی دینی را ترسیم می‌نماید. فضیلت به‌عنوان انطباق زندگی و رفتار با اصول اخلاقی است که فقط از درون متون مقدس سرچشمه می‌گیرند. ازآنجایی‌که بشر در اصل تمایل به گناه دارد، طبیعت او به غرور، حرص و طمع‌ورزی، حسادت، شکم‌بارگی، خشم و غصب، و تنبلی گرایش پیدا می‌کند. لذا روزبه‌روز از خدا دور می‌شود. انقیاد مذهبی با پرورش فضایل دینی در میان معتقدان به مذهب جامعه را درحالی‌که سلامتی و تعادل نگاه می‌دارد. متون مقدس اخلاق، فضیلت، و ایمان را از یکدیگر غیرقابل تفکیک دانسته و در نتیجه رفتار تعبدگونه را به اطاعت مطلق از فرمان خدا و تسلیم به صراط مستقیم منوط و وابسته می‌سازند.

حفاظت از مذهب ا ز طریق تأمین نهادهای آن ضرورت آمیختگی سیاست از مذهب را نیز ایجاب می‌کرد. ازآنجایی‌که ممکن بود دگراندیشان و مخالفان تیول‌داری و منافع آن را برای روحانیون به خطر اندازند، نظام سیاسی باید وظیفه حراست از مذهب را به عهده گرفته و ناباوران را به بند بکشاند. قدرت سیاسی نیز به‌خوبی می‌داند که امکان سلطه بر جان و مال مردم فقط توسط زور و اجبار سرکوبگرانه فیزیکی قابل تضمین نیست. فرمول ایده‌آل همان انقیاد مذهبی است. روحانی و حاکم دست در دست به‌نوعی همکاری متقابل دست می‌یابند تا از یک‌سو اندیشه انسان‌ها به انقیاد و جمود بکشانند، و از دیگر سو جان و مال مردم را تحت کنترل خود گیرند. گویی اینکه خدای آسمان و زمین بر سر منافع مشترک به توافقی جامع برای به بند کشیدن اراده انسانی دست می‌یابند. به همین دلیل در سراسر قرون وسطی مقامات مذهبی و سیاسی با یکدیگر متحد بودند تا انقیاد در قبال دکترین کاتولیک را تضمین نمایند. برچسب زندیق زدن، شکنجه و زندانی ساختن نواندیشان زیر عنوان "اصل عدم همخوانی،"[۱۶۳] و محروم ساختن مردم از حقوق اولیه با عنوان تسلیم امر خدا بودن و معامله برای روز حساب، اموری عادی و مقبول حتی برای خود مردم تلقی می‌شدند.

---

163 The conflict thesis

"جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده" که امکان هر نوع ارتقای سیستمی عمودی را برنمی‌تابید، تکمیل کننده دکترین انقیاد مذهبی بود. مخصوصاً پس از سقوط امپراتوری روم در قرن پنجم، کلیسا جایگاه خود را به‌عنوان قدرت غالب در اروپا تثبیت نمود. این قدرت داعیه اصلاح اجتماعی براساس آموزه‌های دینی را داشت. موضوع اصلی در اندیشه کلیسایی این بود که همه به هر شکلی به‌سوی دروازه‌های بهشت هدایت شوند. پاپ به‌عنوان بالاترین مرجع قدرت ضرورت متابعت از دین را تعیین می‌کرد؛ بنابراین وفاداری‌ها از طریق پیوستگی با این مرجع تقلید ترسیم شده و منافع حاصل از آن نیز در نظام سلسله مراتبی تعیین می‌شد. نهادهای مذهبی از هر نوع حساب‌وکتاب، حساب پس دهی، و مالیات معاف بودند و سیستم سیاسی نیز به دلیل خشم احتمالی رهبران مذهبی برای تخطی از فرمان‌ها از یک‌سو، و حفظ و توسعه قدرت خود از دیگر سو، با این‌گونه سیستم تبعیض‌آمیز هماهنگ بودند. در این بافت اجتماعی، کلیسا به‌راحتی می‌توانست طبقات حاکم ثروتمندان را از جانب خود برای جنگیدن با کفار بسیج نماید. نمونه روشن این پیوستگی میان دو قدرت مذهبی و سیاسی جنگ‌های صلیبی است که به‌موجب آن با رهبری پاپ اشراف، شاهزاده‌ها و پادشاهان برای بازپس‌گیری بیت‌المقدس هماهنگ شدند.

بنابراین در این سیستم قرون وسطایی نقش‌های از پیش تعیین شده در سیاست، اقتصاد، و جامعه با همان نقش‌های مذهبی در پیوند بودند. در اصل نقش‌های اجتماعی و جایگاه‌ها با تولد افراد و طبیعتاً شرایط خانوادگی آن‌ها تعیین می‌شد. لذا به‌هیچ‌عنوان انتخابی و در کنترل افراد نبود. افرادی که در طبقه بالای جامعه موسوم به اشراف متولد می‌شدند، همان جایگاه والا را به شکلی موروثی حفظ می‌کردند و افرادی که به‌عنوان مثال از طبقه رعایا متولد می‌شدند، در همان موقعیت اجتماعی پایین باقی می‌ماندند. سیستم نابرابر موسوم به یا ارباب و رعیتی امکان تحرک اجتماعی را به‌طور کلی برنمی‌تابید؛ بنابراین عناصر اعتبار و شهرت ناشی از جایگاه خانوادگی، مقام دینی و وابستگی به کلیسا، وفاداری سیاسی، و درنهایت مزدوری برای قدرت ارکان اصلی نقش‌های اجتماعی و توجیه طبیعی بودن آن‌ها بودند. مقربین به خدا به دلیل تقوای دینی القابی بزرگوارانه برای خود تعریف می‌کردند تا بتوانند امتیازات ویژه‌ای برای خود در بافت سلسله مراتبی اجتماعی تثبیت نمایند. رهبری قدرت سیاسی خود نگاهبان این امتیازات ویژه بود. در این نظام سلسله مراتبی جایگاه‌ها و نقش‌ها از آغازین مراحل حیات تعیین شده و غیرقابل تغییر بود.

اتحاد دو عامل تعیین کننده شرایط پیش مدرن یعنی "متابعت مذهبی"، و "جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده"، معیارهای اصلی هستند که به سبب حضور انحصاری آن‌ها نمی‌توان فرضیه قابل قبولی برای تعریف هویت اجتماعی در شرایط پیش مدرن ارائه کرد. به عبارت روشن‌تر، فاقد اختیار ساختن مردم هم در ساحت اندیشه و هم نقش‌های اجتماعی دو ویژگی اصلی شرایط پیش مدرن بدون ارجاع به افق‌های تاریخی می‌باشند به‌گونه‌ای که امروز هم این‌گونه عوامل مسلط برای به انقیاد کشاندن مردم را به‌وضوح می‌توانیم در جوامع متعددی ملاحظه نماییم؛ بنابراین عصر مدرن نویدبخش رهایی از رنج‌هایی است که حیات لاهوتی و ناسوتی انسان‌ها را تیره‌وتار ساخته بود. هویت اجتماعی همزاد عصر آزادی اندیشه و به‌واسطه آن امکان خود–بیانی در روابط اجتماعی است. آنچه شرایط پیش مدرن را از مدرن تفکیک می‌سازد، دقیقاً همین برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی است، و آنچه هویت اجتماعی را از ادراک ذهنی و شهودی خویشتن خویش متمایز می‌سازد، همان افق رهایی بخشی انسان از جبر عقیده و باورهای از پیش تعیین شده است. به همین سبب هویت اجتماعی به استقرار فضای آزادی و آزادی‌خواهی و انکار هرگونه تلاش برای اقناع و اجبار وابسته است. بی‌سبب نیست که مفهوم مدرن فقط با رهایی بخشی هویتی و قراردادن انسان در مرکز همه تعاملات اجتماعی–سیاسی اعاده معنی می‌کند. البته این به آن معنی نیست که در شرایط پیش مدرن هیچ فهمی از هویت و فردیت وجود نداشت. بلکه مقصود این است که در شرایط پیش مدرن احساس هویت و ابراز اجتماعی آن با موانع اصلی مواجه بود که اجازه خود–بیانی آزادانه را نمی‌دادند. علاوه براین تصلب اعتقادات مذهبی و باورهای اجتماعی به‌گونه‌ای بود که مردم اساساً نمی‌توانستند ادراک و فهم روشنی از هویت مستقل انسانی خویش نداشتند؛ بنابراین هویت مدرن نشانه اقرار به ظرفیت طبیعی انسان برای فهمیدن و استدلال کردن مستقل و آزاد، قوای آزاد شده عقلی، خود بیانی اجتماعی، و برخورداری از آزادی همراه با مسئولیت، یا به عبارت بهتر آزادی‌خواهی و تلاش برای ایجاد جامعه آزاد، همراه است. روابط اجتماعی مدرن، تقسیم کار و وظایف مبتنی بر عدالت اجتماعی، شیوه اداره مطلوب، حقوق جهان‌شمول و تعهدات ناشی از آن، عقاید مرتبط با برابری، اخلاق کار و تولید، و همبستگی اجتماعی مبتنی بر رضایت فردی، و امثالهم همه برآیند ظهور هویت مدرن اجتماعی است. هویت مدرن نشانه فروریختن موانع (در فکر، اندیشه، وجدان، باور، و نقش‌های اجتماعی) بر سر راه توسعه‌یافتگی و شکوفایی انسانی است.

نهضت اصلاحات در کلیسا به‌عنوان نقطه شروع دوران مدرن است چراکه مبارزه‌ای را برای انکار نقش واسطه‌گری طبقه روحانیت میان عالم ناسوت و لاهوت آغاز کرد. براساس آیین کفاره و طلب عفو و سپس غسل تعمید که اهمیت مرکزی در سازمان کلیسایی اواخر

قرون وسطی داشتند، انسان‌ها از بدو تولد آلوده با گناه ذاتی هستند چراکه آنان این گناه را از والدین اولیه خود یعنی آدم و حوا به ارث می‌برند. برای رهاسازی روح آن‌ها کلیسا نقش راهنمایی و واسطه‌گری را ایفا می‌نماید. این نقش از طریق آیین تواب‌سازی که شامل پشیمانی از گناه به‌واسطه دوری از خدا، اعتراف و پذیرش آیین تنبیهی بود که نسبت به درجه گناه از سوی کشیش تعیین می‌شد.[۱۶۴] با این آیین مردم می‌توانستند از گناه اولیه فارغ شده به عالم مؤمنان وارد شوند. نهضت اصلاحات همین جنبه کاسب‌کارانه کلیسای کاتولیک به چالش کشیده و راه را برای رهایی سازی در ذهن و باور و اندیشه مردم باز کرد.

با رهاسازی انسان از جمود فکری که هویت روحانی او را به بند کشیده بود، راه برای ادراک عینی و بازیگری اجتماعی، یا به‌عبارت‌دیگر شکل‌گیری هویت اجتماعی او هموار شد. عمده فلاسفه عصر مدرن با توضیح ابعاد پیچیده‌تر مفهوم هویت، آن را با مفهوم آزادی و پیامدهای آن شامل برابری و سکولاریزم نزدیک ساختند. جان لاک با دریافت اهمیت عبور از پرسش عبودیت مطلق براساس آیین کلیسایی به‌سوی عقلایی ساختن و روشنگری باورهای مذهبی، بسیاری از موانع رشد و شکوفایی انسانی از سر راه برداشته و مسیر اندیشه‌ها را به‌سوی تثبیت مفهوم هویت مدرن در برخورداری از موهبت آزادی انسانی هدایت کرد. در جریان این‌گونه تحولات در عرصه اندیشه، مفهوم خداباوری با انسان باوری و آزادی اندیشه از طریق عقلانیت مستقل پیوند برقرار کرد. لاک در رساله اول در خصوص دولت، با به چالش کشیدن مفهوم پدرسالاری پادشاه به نیابت از سوی خدا برای رستگاری تابعان، استدلال کرد که طبق قوانین الهی هر فرد انسانی ظرفیت مدیریت امور خود را دارد.[۱۶۵] (لاک، ۱۹۶۰: ۱۹۳) این ظرفیت فقط به‌واسطه شرایط برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی به شرط عدم ایجاد ضرر و آسیب به دیگران امکان‌پذیر است. پس لازمه تحقق خود–بیانی هویتی در

---

164 Sacrament of Penance including a tripartite component: Contrition, confession, and satisfaction,

165 “i. Adam did not have any authority over his children, or dominion over the world, as is pretended, ii. If he had, his heirs had no right to it, iii. if his heirs had, there being no law of nature nor law of God that determines which is the right of succession, iv. If even Adam had such authority, there remains no authority to one above another, therefore v. it is impossible that the rulers should make any benefit, or to be the fountain of all power”.

امور اجتماعی همان استقرار جامعه مدنی است.[۱۶۶] (۲۳۴) درواقع هویت اجتماعی و جامعه مدنی لازم و ملزوم یکدیگرند. با برخورداری از آزادی مردم می‌توانند نه‌تنها تمرین دوست داشتن یکدیگر را داشته باشند، رفتار جوانمردانه و مهربانی نسبت به یکدیگر برای آنان به‌نوعی فضیلت اجتماعی تبدیل می‌شود چراکه "پیام واقعی دین، نیکوکاری و عشق، نجابت روح و پاکی رفتار است". (لاک، ۲۰۱۳، ۶) خوب بودن و جوانمردی احساسی طبیعی است و انسان آن را به‌خوبی ادراک می‌کند و می‌داند که خداوند آن‌ها را به وجود آورده است. ما باید به این خدا و پیام‌های او ایمان داشته باشیم. باروهای غلط و خرافه گونه ما را از این فضایل و عشق و آرامش دور می‌کند. در اینجاست که ایمان حقیقی مبتنی بر آزادی عقیده جایگزین اجبار، تقید، و پذیرش مبتنی بر ترس از مذهب می‌شود.

بنابراین ایمان واقعی سه رکن حیاتی برای زندگی انسان فراهم می‌آورد: با دریافت شأن عقلایی خود باید همواره مسئول و پاسخگو باشیم، تمایلات طبیعی به‌سوی عشق‌ورزی را پاس داریم، و همواره نیک‌خواه دیگران باشیم. این ویژگی‌های هویت مدرن توسط نوعی اخلاق طبیعی قابل ادراک است. وظیفه مذهب واقعی این است که این خصائص هویتی انسان‌ها را به آنان یادآوری نماید. لذا مذهب باید اساساً از سیاست جدا باشد چراکه کار مذهب اقناع برای رستگاری روح است درحالی‌که امور اجتماعی و سیاست دربرگیرنده امور واقعی و نیازهای انسانی است.[۱۶۷] (۶۰) با تفکیک در دو عالم از یکدیگر، مؤمن نگاهی آزادانه نسبت به مذهب و نهادهای آن داشته و می‌داند که حتی کلیسا بر بنای آزادی اراده و تمایل داوطلبانه افراد باید شکل گیرد. آزادی‌های مدنی و سیاسی ارکان اصلی جامعه سالم و روبه‌پیشرفت می‌باشند، و هویت عقلایی مستقل انسانی موتور حرکتی اصلی این جامعه است.

---

[166] ...those who are united into one body with a common established law and judiciary to appeal to, with authority to decide controversies and punish offenders, are in
• civil society with one another;
whereas those who have no such common appeal are still in
• the state of nature, each having to judge and to carry out the sentence, because there isn’t anyone else to do those things for him.

[167] The care of Souls cannot belong to the Civil Magistrate, because his Power consists only in outward force; but true and saving Religion consists in the inward persuasion of the Mind, without which nothing can be acceptable to God. And such is the nature of the Understanding, that it cannot be compelled to the belief of any thing by outward force.

با فروریختن نظام‌های ارزشی پیش مدرن، وفاداری به آن‌ها، و رهایی بخشی اندیشه و هویت انسانی که مانع بیان آزادانه او در روابط اجتماعی، و نیز عدم شکل‌گیری و استقرار نظام ارزشی نوین اجتماعی، نوعی خلأ هویتی در ساختار اجتماعی به وجود آمد. پیامدهای این دگرگونی‌های عمیق در بنیادهای اندیشه اجتماعی و ضرورت ایفای نقش اصلی انسان آزاد در آن، نکته‌ای است که در طرح هویت ملی باید موردتوجه قرار گیرد. درواقع باید رابطه‌ای متقابل و پیش برنده میان ابعاد فردی و گروهی ظهور هویت مدرن، یعنی هویت مدرن و هویت ملی، برقرار شود. این‌که بدانم که هستم، چگونه بدانم که هستم، و در کجا هستم، پرسش‌هایی هستند که ماهیتاً با ظهور هویت مدرن همخوانی دارند. لذا پاسخ به آن‌ها با مفهوم هویت ملازمه دارد. از آنجایی که هویت مدرن مستلزم برخورداری از فردیت مستقل و آزادانه می‌باشد، سازوکارهای متناسب با تحقق آن یعنی احساس تعلق ملی باید فراهم آید. چگونه می‌توان رابطه میان این دو پدیده مدرن را می‌توان توضیح داد؟

با فروپاشیدن فضای پیش مدرن که بر بنای متابعت از عالم تقدس و نظام سلسله مراتبی حاصل از آن استوار بود، و امکان محقق ساختن فردیت مستقل، یا به عبارت بهتر هویت مدرن، می‌بایست فضایی نوین شکل می‌گرفت که در آن افراد بتوانند بر سر تعلقات، مفاهیم، و ارزش‌های مشترک تعامل و پیوند داشته باشند. شکل‌گیری جامعه سیاسی مبتنی بر ملیت و فرضیات دولت–ملت، متناسب‌ترین ظرف تحقق هویت مدرن در شرایط پسا–قرون وسطایی بود. درحالی‌که فرضیات مشترک ارزشی کهن دیگر نمی‌توانست پابرجا بماند، هویت ملی، یعنی توافق بر سر ارزش‌های مبتنی بر آزادی و برابری بهترین جایگزین بود. پشتیبانی از این فضای نوین و ارزش‌های آن نیز با مفاهیم نوینی نظیر جامعه مدنی – سیاسی، حاکمیت سرزمینی، استقلال، و وفاداری‌های نوین بر مبنای هویت ملی تعریف شد. جامعه سیاسی مدرن می‌توانست پیوستگی لازم میان هویت مدرن، هویت ملی و نیز رابطه میان بین ملت و کشور برقرار نماید.

نتیجه‌ای کوتاه

در عصر مدرن پرسش اساسی هویتی "من که هستم" پیوند غیرقابل‌گسستی پیدا کرد با پرسش "ما که هستیم". این "ما" بودن، با "من" بودن ملازمه‌ای غیرقابل‌گسست پیدا کرده است به‌گونه‌ای که نمی‌توان موضوع حقوق فردگرایانه را فارغ از بافت گروهی آن که

لازمه تحقق فردیت اجتماعی است، جدا ساخت. اگر گفتمان جهانی حقوق بشر برخورداری از آزادی‌های اساسی را به‌عنوان حق ذاتی انسان‌ها برای ابراز هویت خود به رسمیت شناخته است، هویت در مرکز این گفتمان قرار می‌گیرد. دولت‌ها نیز به‌موجب تعهدات معاهداتی که به عهده گرفته‌اند می‌بایست با ملت خود در بیان هویت اصیل خود همکاری لازم را داشته و ترتیبات قانونی لازم را برای تحقق آن هموار نمایند.

فصل بیست و پنجم

الگوهای تاریخی انکار هویت زنان

تبعیض علیه زنان ناقض اصول برابری حقوق و احترام به کرامت انسانی، مانعی بر سر راه مشارکت زنان در شرایط برابر با مردان در زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشورشان و مانع رشد آنان است. تبعیض شکوفایی جامعه و خانواده و توسعه کامل ظرفیت‌های زنان در خدمت به کشور خود و بشریت را دشوارتر می‌کند.

مقاوله نامه بین‌المللی حذف همه اشکال تبعیض علیه زنان.

پرسش‌ها: چرا همواره زنان مورد ظلم و سرکوب قرار می گیرند؟ زمینه‌های اجتماعی شکل گیری زن ستیزی چیست؟ چگونه می‌توان این زمینه‌های مخرب و ویرانگر را از میان برداشت؟

طرح موضوع

ظلم کردن، به معنی عام کلمه یعنی استفاده خودخواهانه و ناعادلانه از اقتدار، قانون‌های موجود، و یا نیروی فیزیکی برای جلوگیری از آزادی یا برابری دیگران. سرکوب تاریخی زنان یکی از بی‌رحمانه‌ترین و غیرانسانی‌ترین مصادیق ظلم و بی‌عدالتی است؛ اما ظلم در این نوشتار کوتاه اینجا معنی عمیق‌تری دارد زیرا دربرگیرنده اقداماتی است که به عمق اعتقادات مردم عادی راه یافته و با تسخیر نیروی اندیشه آنان، موجبات اقداماتی برای پایین نگه داشتن

ارزش زنان و مقام اجتماعی آن و در نتیجه انکار هویت انسانی آنان را باعث می‌شود. در پرتو این نوع اعتقادات غلط و غیرانسانی، ظلم و ستم در همه ادوار تاریخ بشری نسبت به زنان روا و همواره توجیه و امری کاملاً طبیعی و عادی تلقی شده است. در حقیقت نگرش‌های مردسالارانه، همانند نظامی استبدادی و تمامیت‌خواه همواره مانع از برخورداری زنان از حقوق ذاتی خویش برای بیان هویت زنانه خود به‌عنوان جنسی متفاوت از مردان بوده است.

سرکوب حقوق و آزادی‌های زنان از زاویه دید دیگری نیز چهره ظلم و بی‌عدالتی نسبت به آنان را نیز نشان می‌دهد. هرگاه هویت انسانی دیگران به‌صرف اینکه مانند و مشابه گروه حکم نیستند نادیده انگاشته شده، به رسمیت شناخته نشود و در نتیجه سرکوب شود، این امر بارزترین و شنیع‌ترین شکل بی‌عدالتی و ظلم است را نشان می‌دهد زیرا که چیزی مگر سرکوب حیات و کرامت انسانی نمی‌باشد. این بحث مفهوم عدالت را از مسیر سنتی و کلیشه‌ای و فاقد معنی کلمه خارج ساخته، و آن را در مسیر ضرورت انکارناپذیر شناسایی برابری تفاوت‌های جنسی، نژادی، زبانی، قومی، و یا مذهبی قرار می‌دهد. شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی امروزه یکی از مهم‌ترین و موردنیازترین نگرش‌ها در تعریف و اجرای عدالت اجتماعی می‌باشد. در ارتباط با این نیاز حیاتی دنیای امروز، مجموعه‌ای از قواعد حقوق بشری به وجود آمده‌اند که همگی بر ضرورت شناسایی رسمی و قانونی برابری تفاوت‌های جنسیتی زنان با مردان تأکید داشته و اعضای جامعه بین‌المللی را نسبت به احترام به آن‌ها، و نیز اجرای این ضرورت انکارناپذیر متعهد می‌سازند. ازجمله مهم‌ترین این قواعد حقوق بشری، مقاوله نامه بین‌المللی منع همه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۸ دسامبر سال ۱۹۷۹ توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد می‌باشد.

لازم به یادآوری است که انکار هویت زنان به‌عنوان آفریدگانی برابر با مردان در همه جوامع و در همه طول تاریخ وجود داشته است. علت اصلی این بی‌عدالتی را باید در نگرش‌های مردسالارانه‌ای جستجو کرد که اساساً مرد را خداوندگار خانواده و حیات آن و حتی در مقام حق مالکیت داشتن بر هستی فیزیکی و روحی و معنوی زنان می‌داند. به‌عنوان مثال، در دموکراسی‌های یونانی، زنان از ابتدایی‌ترین حقوق خود محروم بودند. آنان نمی‌توانستند از حق حاکمیت اراده خویش برخوردار بوده و یا در اداره زندگی خانوادگی و همچنین اجتماعی کوچک‌ترین مشارکتی داشته باشند. جمهوری رومی نیز، هرچند بر حقوق همه مردم اتکا داشت، هرگز نتوانست تغییراتی در این نگرش و رویه‌های مردسالارانه ایجاد کند. اساساً به دلیل همان نگرش مردسالارانه، زنان به‌عنوان مردم صاحب حق به‌حساب نمی‌آمدند. هم در یونان و هم در روم، رفت‌وآمد زنان در ملأ عام با محدودیت‌های جدی همراه بود، همان‌گونه

که در نظام طالبانی اسلامی هنوز این رویه‌های غیرانسانی به زنان اعمال می‌شود. متأسفانه نهاد مذهب، شامل یهودیت سنتی، و از همه غیرانسانی‌تر در مذهب اسلام، اعمال محدودیت به توانایی و حق زنان برای بیان ویژگی‌های زنانه انسانی خویش، شرایط را ستم‌گرایانه‌تر ساخته و یکی زشت‌ترین چهره‌های اعتقادات بی‌رحمانه و غیرانسانی را ترسیم کرده است. دوگانگی میان نظریه و رویه‌های مذهبی اجتماعی نیز ریشه‌های این نوع ستم را به زشت‌ترین اشکال انکار هویت زنان پیوند داده است. در حقیقت، درحالی‌که شعار "از دامن زن مرد به معراج می‌رود"، "بهشت زیر پای مادران است"، و یا داعیه "برابری همه آفریدگان و همچنین برتری براساس فضایل و تقوی"، در سراسر اندیشه‌ها و باورهای عامی جهان اسلام طنین‌انداز می‌شود، زنان از ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین حقوق خود حقوق خود محروم می‌باشند. از یک‌سو زنان را اشرف مخلوقات می‌دانند، و از دیگر سو، و در تضاد ماهیتی و ذاتی با همین شعارها و نظریه‌ها، زنان به پایین درجه مقام اجتماعی تنزل داده‌شده‌اند.

واقعاً چرا این اشکال تاریخی ظلم و ستم نسبت به زنان روا شده و هنوز هم در جوامع غیر دموکراتیک، به‌ویژه جوامع مسلمان اعمال می‌شود؟ از چه زمانی و تحت چه شرایطی این رابطه نابرابر و ظالمانه میان مردان و زنان ایجاد شده است؟ چه سیستم‌های اعتقادی این نابرابری ظالمانه را تعمیق بخشیده است؟ چرا حتی متفکران اجتماعی هم به استقرار و عادی جلوه‌گر ساختن این نابرابری عمیق و غیرانسانی کمک کرده‌اند؟ آیا این الگوهای بیدادگری با نظام‌های طبقاتی هم ارتباطی داشته است؟ و چرا حتی بعد از رهایی بخشی زنان از سلطه مردسالاری، باز هم زنان به ابزاری برای اشکال ناپیدای بیدادگری در جهان به‌ظاهر مدرن تبدیل شدند؟

نظریه‌های فمینیستی، و سپس دیدگاه‌های مبتنی بر برابری جنسیتی، هرکدام سعی کرده‌اند این‌گونه پرسش‌ها را از زاویه دید خاص خود موردتوجه قرار داده و پاسخ گویند. آن‌ها به‌طور عمده کوشیده‌اند توضیح دهند که نابرابری‌های موجود همه ساختارهایی اجتماعی هستند که در طول تاریخ به وجود آمده‌اند. این ساختارها، خواه ذهنی و خواه عینی اجتماعی، در ذات خود بی‌پایه. اساس بوده و از هر نوع ارزش و معنی تهی می‌باشند؛ بنابراین باید ساختارهایی اجتماعی را جانشین آن‌ها ساخت که مقام زن را نه‌تنها به‌عنوان آفریدگاری مشابه و برابری با مردان برقرار سازد، بلکه با اعطای حقوق ویژه به زنان در جهت ترمیم بی‌عدالتی تاریخی و سرکوب هویت زنانه آنان اقدام کند. از این نقطه‌نظر، ارتقای مقام زن از یک سو بیانگر پایان بخشیدن به باورهای نادرست و رویه‌های ستم‌گرایانه است، یعنی اقدامی برای عدالت ترمیمی است. از دیگر سو ارتقای مقام زن و به رسمیت شناختن حقوق زنان به‌عنوان

حقوق بشر، نیازی ضروری برای استقرار عدالت اجتماعی است که موجب آن همه زنان می‌توانند در سعادت و بهروزی جامعه سهیم شوند؛ اما بیان این آرمان‌ها از سوی نظریه‌های فمینیستی و برابری جنسیتی به اشکال مختلفی بیان شده‌اند.

در حقیقت، هرچند که این نظریه‌ها به‌طور عمده بر نابرابری جنسیتی تمرکز دارند، و همگی اتفاق نظر دارند که موقعیت و تجربه زنان در موقعیت‌های اجتماعی نه‌تنها کم‌ارزش تلقی شده است، بلکه آن‌ها را به دلیل همان الگوهای ستم تاریخی در مقامی فروتر و نابرابر با مردان قرار داده است. فمینیست‌های لیبرال این‌گونه استدلال را ارائه داده و توضیح می‌دهند که هرچند زنان دارای ظرفیت و استعدادی برابر با مردان در عاملیت انسانی و اخلاقی خود هستند، نظام‌های مردسالارانه با ایجاد تقسیم کار جنسیتی، از لحاظ تاریخی آن‌ها را از برخورداری از هر نوع فرصت بیان خویش محروم ساخته است. در حقیقت، با جهت دادن نقش زنان به حوزه خصوصی خانواده و حذف آن‌ها از مشارکت کامل در زندگی اجتماعی، آن‌ها را از حقوق ذاتی خود محروم ساخته است؛ بنابراین فمینیست‌های لیبرال می‌کوشند تا زنان را از این الگوی ستم تاریخی رها سازند تا بتوانند با بازسازی ساختارهای اجتماعی، ذهنی و عینی، برابری کامل میان زنان و مردان را برقرار نمایند. همه اقدامات حقوق بشری در جهت حمایت از برابری حقوق زنان با مردان در نهادهای بین‌المللی از این نظریه‌های فمینیستی لیبرال سرچشمه می‌گیرند.

نظریه‌های فمینیستی مارکسیستی بر این باور هستند که ستم و نابرابری بر زنان نتیجه غیرقابل اجتناب و بلافصل سرمایه‌داری، مردسالاری و نژادپرستی است. به‌عنوان مثال، نظریه‌های فمینیستی سوسیالیست که پیرو اعتقادات کارل مارکس و فردریش انگلس هستند، با توضیح استثمار طبقه کارگر به‌عنوان بازتاب نظام سرمایه‌داری، آن را علاوه بر ساختارهای طبقاتی سلطه به جنسیت نیز تعمیم می‌بخشند. یکی از راه‌هایی که این نوع ستم تاریخی ساختاری برزنان، به‌ویژه جایگاه اقتصادی آن، را در جامعه توجیه کرده است، همانا سلطه مردانه بر منابع و روابط تولیدی بوده است. سلطه انحصاری براین منابع و روابط تولیدی، و همچنین قواعد توضیح‌دهنده آن‌ها، نه‌تنها تضادهای طبقاتی را تولید و موجه جلوه داده و آن‌ها را قانونی ساخته است، بلکه مهم‌تر از آن، به مردان قدرتی فراتر از زنان اعطا کرده است. این نابرابری ساختاری را می‌توان به‌عنوان مثال در شکاف دستمزد جنسیتی مشاهده کرد که به مردان معمولاً برای کار مشابه بیشتر از زنان درآمد و یا امتیاز اعطا می‌کند. در تقسیم سازمان اجتماعی نیز پست‌های مدیریتی عمدتاً در اختیار مردان قرار دارد. این‌گونه نظریه‌های سوسیالیستی می‌کوشند با توضیح ستم و نابرابری در میان متغیرهای مختلفی

ازجمله طبقه، جنسیت، نژاد، قومیت و یا سن، ضرورت تغییرات بنیادین در ساختارهای اجتماعی را لازمه استقرار عدالت اجتماعی معرفی نمایند.

فمینیسم رادیکال نابرابری میان زن و مرد و علل آن را به سیستم‌ها تقسیم‌کننده حقوق اجتماعی، امتیازات و جایگاه‌های متفاوت میان زن و مرد، و ساختارهای ذهنی توضیح‌دهنده آن‌ها براساس معیارهای جنسی مربوط ساخته، و در نتیجه نادیده گرفتن هویت زنانه و سرکوب زنان را ضرورت اعطای امتیازات ویژه به مردان می‌دانند. به نظر اینان، همه زنان ستم و ظلم مردسالارانه را به یک شکل تجربه نمی‌کنند. در نتیجه، همه فاکتورهای درگیر در انکار هویت و سرکوب زنان و دختران، به رنگین‌پوستان و سایر گروه‌های به حاشیه رانده‌شده نیز تعمیم می‌دهند. در این شرایط زنان رنگین پوست رنج عمیق‌تری نسبت به زنان سفیدپوست را تجربه می‌کنند. در پاسخ به این اشکال تبعیض نسبت به زنان، این نظریه‌های فمینیستی سازمان سیاسی و اجتماعی موجود را که ماهیتاً مردسالارانه است به چالش می‌کشند. اینان تمایل دارند نسبت به کنش‌های سیاسی معطوف به برابری حقوق زنان با مردان در این‌گونه نظام‌های مسلط بدبین باشند. به نظر آن‌ها تغییر نگرش‌های فرهنگی و پیش‌فرض‌های مربوط به آن تنها راه مؤثر برای مقابله با مردسالاری و ساختارهای سلسله مراتبی می‌باشد؛ بنابراین برخلاف نظریه‌های فمینیستی لیبرال، و حتی مارکسیستی، اینان از محدودیت‌های نهفته در تلاش برای تعادل در سیستم اجتماعی برای ایجاد برابری عبور کرده، و تغییر بنیادین نگرش‌های فرهنگی و قوانین اجتماعی را تنها راه حل نابرابری‌های موجود می‌دانند. اینان بیشتر با مردسالاری به‌عنوان سیستم سلطه مقابله کرده و از مردان درخواست می‌کنند مفاهیم نادرست مربوط به مرد بودن را برای برابری میان زنان و مردان به چالش بکشند.

این‌گونه نظریه‌های فمینیستی توسط نگرش‌های پسا–استعماری زنان در کشورهای درحال‌توسعه به چالش کشیده شده‌اند. به نظر اینان، نگرش غربی ساختارهای اجتماعی در درون خود گفتمانی براساس "ما" فراترها در مقابل "شما" فروترها به وجود آورده است. این برتری شامل نگرش‌های فمینیستی می‌شود که خود را نماینده همه زنان جهان می‌دانند و نگرش غرب‌گرایانه انحصاری خود را به دیگران نیز می‌خواهد تحمیل نمایند. درحالی‌که معضلات و الگوهای تاریخی ستم بر زنان در جوامع درحال‌توسعه با جوامع توسعه‌یافته غربی متفاوت می‌باشد؛ بنابراین کلیشه‌های فمینیستی برآمده از غرب را نمی‌توان به‌عنوان الگویی چاره‌ساز برای مقابله با ستم‌های تاریخی زنان جوامع غیرعربی به کار برد؛ بنابراین فمینیست پسا–استعماری در پی به چالش کشیدن میراث استعمار در کنشگری اجتماعی و سیاسی و

رهایی بخشی فمینیستی است. اینان می‌خواهند فعالیت‌های رهایی بخشی زنان از ستم‌های مردم سالاری را استعمارزدایی کنند. به این طریق این گروه از نگرش‌های فمینیستی با تفسیر تجربیات زندگی روزمره خود از چشم‌اندازی پسا–استعماری است، می‌خواهند تجربه‌های سفیدپوست و غرب–محور را از مسیر مبارزاتی خود خارج سازند تا بتوانند رهایی بخشی واقعی زنان را عملی سازند.

به‌عنوان جمع‌بندی، درحالی‌که ستم‌های تاریخی زنان در همه شرایط و در همه جای جهان مشاهده می‌شود، علل و الگوهای آن متفاوت بوده است. به همین دلیل پایان بخشیدن به این الگوها نیز نظریه‌های و سازو کارهای متناسب را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد؛ اما علی‌رغم این تفاوت‌ها، می‌توان وجوه مشترکی را در میان این نظریه‌ها یافت. مهم‌ترین این وجوه مشترک همان قواعد بین‌المللی حقوق بشری در خصوص ضرورت رفع تبعیض از زنان می‌باشند. این قواعد بر آمده از تلاش‌های رهایی‌بخش لیبرال می‌توانند پایه و معیاری برای تعریف راهکارهای رهایی زنان تعریف نمایند. علاوه براین، این‌گونه قواعد موردقبول جامعه جهانی قرارگرفته و به شکل قانون‌گذاری بین‌المللی درآمده‌اند که دولت‌ها باید خود را به آن متعهد سازند؛ بنابراین می‌توان با تکیه‌بر این‌گونه قواعد بین‌المللی حقوق بشر، سازوکارهای متناسب با مبارزه با ستم‌های تاریخی در جوامع مختلف را تعریف کرده و عملیاتی ساخت.

فهرست منابع

AbdulAziz H. Al-Fahad, From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism, New York University Law Review, volume 79, number 2 (May 2004): pp. 485-519.

Adorno, T. (1950/2019). The Authoritarian Personality. London and New York: Verso Publication.

Arnold, M. (1869/1993). Culture and Anarchy. Cambridge University Press.

Aristotle, (2000). Nicomachean Ethics. Cambridge Text in History of Philosophy. Cambridge University Press

Aristotle, Rhetoric. Rhys Roberts (Trans). See: bocc.ubi.pt.

Bazzano, E.A. (2015). Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part 2: Intellectual Contributions, Religion Compass 9/4: 117–139.

Bound, J.B. (2017). The Seven Deadly Sins and The Seven Heavenly Virtues. Published Independently.

Burke, E. (1790 – 1982). Reflections on the Revolution in France. London, England: Penguin.

Callard, A. (July 21, 2020). Should We Cancel Aristotle? The New York Times.

Clarke, S. (2003). New Racism(s) for Old. In Social Theory, Psychoanalysis, and Racism. Macmillan Education UK, pp. 28-42.

Chenoweth, E. (January 2017). Trends in Nonviolent Resistance and State Response: Is Violence toward Civilian-Based Movements on the Rise? Global Responsibility to Protect: 86–100. In Chenoweth, The Future of Nonviolent Resistance.

Chenoweth, E. (January 2018). The Trump Administration's Adoption of the Anti-Revolutionary Toolkit, Political Science and Politics 51: 19–20.

Chenoweth, E. (July 2020). The Future of Nonviolent Resistance. The Journal of Democracy, issue 3, volume 31.

China's Foreign and Sharp Power Strategy to Shape and Influence Democratic Institutions, May 16th, 2019.

Darwin, C. (1872). On the Origin of Species, 6th Edition. Feedbooks.

Demkovich, M. (2005). Introducing Meister Eckhart. Toronto, Canada: Novalis.

De Pizan, C. (1985). The Treasure of the City of Ladies or the Book of the Three Virtues. Lawson, S. (Trans). London, UK: Pinguin.

Dryden, J. (1693). Discourse Concerning the Original and Progress of Satire. Houghton, Mifflin Company.

Fromm, E. (1957). The Authoritarian Personality. You can read the original text at: https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1957/authoritarian.htm

Frye, F.N. and Afshin Zand (2013-16). Jefferson and Cyrus How the Founding Fathers of America, in Their Own Words, Were Inspired by Cyrus the Great How the US Constitution's Establishment Clause was Inspired by Darius the Great. http://richardfrye.org/files/Jefferson_and_Cyrus11.pdf.

Galton, F. (1883/2001). Inquiries into Human Faculty and Its Development. Originally published in 1883 by Macmillan.

Gramsci, A. (1999). The Prison Notebooks. Hoare, Q and Smith, G.N. (Trans.). London, UK: Lawrence & Wishart, pp. 134-139.

Griffin, R. (1991). The Nature of Fascism. Palgrave Macmillan.

Hayes, P. (1973). Fascism. Routledge.

Habermas, J. (1978). Knowledge and Human Interests. London: Heinemann.

Hobbes, T. (2002). Leviathan. Chapter xiii. The Project Gutenberg eBook.

Hurvitz, N. (2002). The Formation of Hanbalism and Piety into Power, Taylor, and Francis Group.

Kamran, T. Evolution, and Impact of 'Deobandi' Islam in the Punjab, https://www.researchgate.net/publication/309917596_The_Genesis_Evolution_and_Impact_of_Deobandi_Islam_on_the_Punjab_An_Overview

Kannan, G.F. (1948). American Diplomacy. University of Chicago Press.

Kant, I. (1793). On the Common Saying: That May be True in Theory, but It does not Apply in Practice.

Kant, I. (1981/1997). Lectures on Ethics. Peter Health (Eds.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1785/2012). Groundwork of the Metaphysics of Morals. Cambridge University Press.

Kaplan, R.D. (1999). Kissinger, Metternich, and Realism. Atlantic, issue June.

Lama XIV, Dalai. (2005). The Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Li, E. (2015). The Rise and Fall of Soft Power. Foreign Policy.

Machiavelli, N. (1512/1998). The Prince. Marriott, K.W. (Trans.). The Project Gutenberg eBook.

Lock, J. (1960). Two Treaties of Government, Peter Laslett Trans. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (2013). A Letter Concerning Toleration, Kerry Walters Eds. Peterborough, Canada, Broadview Editions.

Luther, M. (1957). Luther's Ninety-Five Theses, Jacobs, C.M. Trans. Philadelphia: Fortress Press.

Made in China, Exported to the World: The Surveillance State. New York Times, April 24, 2019.

Madon, C. (2001). Xenophon’s Prince: Republic and Empire in Cyropaedia. University of California Press.

Mark, K. and Engels, F. (1989). The German Ideology. London: Lawrence Wishart.

Marx, K. (1845). Thesis on Feuerbach. See: Marx/Engels Selected Works, volume one.

McIlvenna, E. (1939). The Philistine in Sturm und Drang. The Modern Language Review, Vol. 33, No. 1, pp. 31-39.

Melchert, C. (Fall 2002). Early Renunciants as Hadith Transmitters, The Muslim World; Hartford, volume 92, issue 3/4: 407-418.

Mendelssohn, M. (1997). Philosophical Writings. Dahlstrom, D.O. (Trans). Cambridge University Press.

Mill, J.S. (1879). Utilitarianism. London, Longmans, Green, and Co.

Molly K. Mckew. (2017). The Gerasimov Doctrine. Politico Magazine.

Morgenthau, H. and Kenneth, W. (1948). Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. Knopf Publishing.

Morgenthau, H. and Kenneth, W. (1948). Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. Knopf Publishing.

Murphy, E. (April 2009). Women’s Anti-Imperialism, “The White Man’s Burden,” And the Philippines American War: Theorizing Masculinist Ambivalence in Protest. Gender and Society, Vol. 23, No. 2, pp. 244-270.

Naidu, V. (2019). Race and Racism: Some Salient Issue . https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-981-13-2898-5_25.pdf.

Noreña, C.F. (2011). Imperial Ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power. Cambridge University Press.

Nye, J. S. (2020). Do Morals Matter? Presidents and Foreign Policy from FDR to Trump. Oxford University.

Ortega y Gasset, J. (1969). Some Lessons in Metaphysics. New York: Norton, 1969.

Pangle, L. T. (Trans.). (1988). The Laws of Plato. Chicago: University of Chicago Press.

Plato. (2003). The Republic. Ferrari, G.R.F. (Trans). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Qiao Liang and Wang Xisangsui (1999). Unrestricted Warfare: China's Master Plan to Destroy America. Panama City: Pan American Publishing Company.

Reich, W. (1933/1946). The Mass Psychology of Fascism. Theodore Wolf (Trans.). New York: Orgone Institute Press.

Ricardo, D. (1817). On the Principles of Political Economy and Taxation.

Richardson, S. (1740). Pamela. The Project Gutenberg eBook.

Rousseau, J.J. (2012). Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau: Les Confession. Nabu Press.

Rousseau, J.J. (2010). Emile. Hanover, New Hampshire: Dartmouth College Press.

Sidis, B. (1911). Philistine and Genius, New York, NY, US: Moffat, Yard & Company.

Simpson, W.K. (2003). The Literature of the Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Steals, Autobiographies and Poetries. Yale University: Endowment for Egyptology.

Spencer, H. (1897). The Principles of Biology. New York: D. Appleton and Company.

Strong, J. (1897). On Anglo-Saxon Predominance. http://www.thelatinlibrary.com/imperialism/readings/strong.html.

Sun Tzu, The Art of War. Mineola, NY: Ixia Press.

Swift, J. (1725). Gulliver's Travels into Several Remote Nations of the World. The Project Gutenberg eBook.

Tomaselli, S. (Eds). (1995). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1995). "The Politics of Recognition". In Taylor, Charles. Philosophical Arguments. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press.

Too, Y.L. (Eds.). (1998). Pedagogy and Power. Colombia University Press.

Trevor, S. (June 5, 2015). Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism, Terrorism Monitor, volume 3, issue 14.

Walker, C. (2018). What is Sharp Power? The Journal of Democracy. July, Volume 29, Number 3.

Wollstonecraft, M. (1792). A Vindication of the Rights of Woman.

Xenophon, Cyropaedia, The Education of the Cyrus the Great.

Tullock, G. (2001). Efficient Rent-Seeking. In Lockard, A. and Tullock, G. (Eds). Efficient Rent-Seeking: Chronicle of an Intellectual Quagmire. New York: Springer Science and Business Media.

Dr. Mahmoud Masaeli is a retired professor of political science, international law, and human rights. He is the founder and honorary executive director of Alternative Perspectives and Global Concerns (ap-gc.net), consultative status with ECOSOC. He has published extensively in human rights, international law and relations, and ethics. He is an active member of global civil society.



Book Identity:

A series on Reflections on Human Rights
Dr. Mahmoud Masaeli

Title of the book: Moral and political issues in human rights

Genre: **Human rights**
Publisher/ ***Aftab Publication, Norway***

Publication Year / ***2023***

Layout / ***Mahtab Mohammadi***

Cover design: ***Nadia Vyghnevska***

ISBN / ***978-1-4466-8526-6***

